Die Psychologie der Hegelschen Schule

beurtheilt

von

Dr. F. Exner,
ordentl. Professor der Philosophie an der k. k. Universität zu Prag.

Leipzig,
Friedrich Fleischer.
1842.

392. D.
49 BG

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorbemerkung.

Das vorliegende Werkchen war mit der Absicht, es als Kritik in einer literarischen Zeitschrift abdrucken zu lassen, begonnen worden. Ich fand jedoch, daß ich wenig Hoffnung hatte, Ueberzeugungen in Bezug auf den besprochenen Gegenstand bei den Lesern zu begründen, wenn ich nicht ausführlich in denselben einginge. Dieß, so wie das Interesse, welches ein größeres Publicum fortwährend dem beurtheilten Systeme zuwendet, veranlaßten mich, die Schrift in der gegenwärtigen Form erscheinen zu lassen. Hätte dieß gleich Anfangs im Plane gelegen, so würde wohl die Anordnung des Ganzen organischer, das Eingehen auf manche Einzelheit tiefer geworden sein. Indessen ich

bin mir bewußt, daß der flüchtigen Darstellung oft geprüfte Gedanken zu Grunde liegen, und hege die Ueberzeugung, das Schriftchen werde, wenn überhaupt, dann auch in der gegenwärtigen Gestalt von Nutzen sein.

Im November 1841.

Der Verfasser.

Ein harter Kampf wird gegenwärtig von deutscher Wissenschaft gekämpft. Die Hegelsche Philosophie steht im Felde mit hochfliegenden Fahnen, ihren Angriff verwegen nach allen Seiten tragend; die übrigen philosophischen Systeme, sowie Theologie und Jurisprudenz, und was ihnen verwandt ist, treten mit immer wachsendem Muthe, nachdem die erste Bestürzung vorüber ist, entgegen. Zwar bietet sie allerwärts Frieden an, und versichert, sie wolle die Gegner wohl gelten lassen: diese aber meinen, der gebotene Friede sei eben der ärgste Krieg, ein halbversteckter nämlich. Man gestehe ihnen zwar Wahrheit zu, aber eine solche, die eigentlich Unwahrheit ist; man lasse sie gelten, jedoch nur, indem man sie für aufgehoben erklärt. Nicht umsonst fühlen sie die Kraft von zwei Jahrtausenden in ihren Adern, und wollen durch die That zeigen, daß sie da sind, erwartend, die Berechtigung dazu werde ihnen dann von der Gegnerin nach deren eigenen Grundsätzen wohl zugestanden werden. So geht der Streit seinen Gang; der Sieg wird bleiben, wo die Wahrheit ist.

Wo sie aber sei, das ist heut zu Tage für jeden Denkenden unter uns von Interesse, auch wenn er nicht Lust hat, ein schon vielfach verworrenes Geschrei durch seine eigene Stimme zu vergrößern. Hier nun soll eine Seite des Hegelschen Systems betrachtet werden, welche den Hauptgegenständen der lauten Befehdung ferner liegend, unpartheiische Besprechung um so besser verträgt, auch dieselbe in größerer Ausführlichkeit noch nicht erfahren haben dürfte.

An den Consequenzen die Richtigkeit eines philosophischen Systems zu erproben, hat man von jeher versucht und gestattet. Als

Consequenzen sind auch schon jene Theile des Systems zu betrachten, worin die in anderen Theilen nachgewiesenen Grundsätze und Methoden zur Anwendung kommen. Besonders erwünscht ist es hiebei, wenn die Entwicklungen so geartet und so weit geführt sind, daß sie auf die Gegenstände der täglichen Erfahrung stoßen, und diese begreiflich zu machen bestimmt sind. Hier zeigt sich, was das System werth ist. Die Wirklichkeit stellt ihre Schöpfungen mit sehr bestimmten Zügen hin; sie läßt sich nichts andisputiren, beugt sich keinem Lieblingssysteme und keiner Leidenschaft des Beschauers. Die falsche Theorie kömmt nicht bis zu ihr; sie bleibt in luftiger Höhe schweben, wo sie es liebt mit dunklen Worten nichtige Gestalten zu umkleiden. Die wahre dringt in die wirklichen Dinge ein, macht sie durchsichtig für den Gedanken. Dadurch wird sie zuletzt praktisch, und vermag hilfreiche Vorschriften zu geben, nach denen sich durch Umstaltung des Wirklichen gewünschte Zwecke erreichen lassen. Ein Theil der Philosophie von der beschriebenen Art ist die Psychologie. In ihr kommen Ansichten zur Anwendung, welche in andern Theilen bereits festgestellt wurden; sie selbst aber soll die durch die Erfahrung gegebenen Seelenzustände erklären. Der Moralist, der Politiker, der Pädagog, und wer sonst gründlicher Einsicht in die menschliche Seele bedarf, kommen zu ihr um Belehrung. Eine Psychologie, welche sich untüchtig zeigte, solche Belehrung zu gewähren, bewiese, daß sie ihre Aufgabe nicht gelöst; ein philosophisches System, welches eine untüchtige Psychologie lieferte, müßte nothwendig an wesentlichen Gebrechen leiden.

Die Werke, welche wir zunächst ins Auge fassen wollen, sind: „Psychologie, oder die Wissenschaft vom subjektiven Geiste; von K. Rosenkranz, ord. Prof. d. Philosophie zu Königsberg" (Königsberg 1831); — „Anthropologie und Psychologie, oder die Philosophie des subjektiven Geistes; von Dr. K. Ludwig Michelet, außerord. Prof. d. Philosophie an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin" (Berlin 1840); — „Grundriß der Psychologie für Vorlesungen von Dr. Joh. Ed. Erdmann, ord. Prof. der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg". (Leipzig 1840.) — Sie bilden so ziemlich die vollständige psychologische Literatur der Hegelschen Schule; eine frühere Schrift Mußmann's (1827)

wird von dieser Schule selbst für werthlos und verschollen erklärt; Daub's „Vorlesungen über die philosophische Anthropologie" (1838) enthalten, so weit sie derselben angehören, nichts wesentlich Verschiedenes von den zu besprechenden Schriften, und sind zum Theil in ihnen benutzt; ein anderes besonderes Werk derselben Schule über den nämlichen Gegenstand ist uns nicht bekannt. Obige Werke gründen sich auf den Abschnitt in Hegels Encyklopädie, welcher überschrieben ist: Der subjective Geist; Rosenkranz erklärt sein Buch geradezu für ein Compendium zu jenem Entwurfe. Die Psychologie der Hegelschen Schule ist es also, welche wir in jenen Werken der Prüfung unterziehn.

Was wir für die Aufgabe der Psychologie halten, ist bereits angedeutet. Wie die sogenannte Naturlehre die Veränderungen der Außenwelt, so soll sie uns jene innern Veränderungen kennen lehren, welche man Seelenzustände nennt. Sie muß also die Ursachen und Gesetze dieser Veränderungen aufzeigen. Bedingung aber ist, daß sie jeden Seelenzustand, den sie erklären will, genau beschreibe; denn wie sollten wir wissen, wovon sie spricht, wenn sie es nicht deutlich sagt? Vielleicht ist sie genöthigt, weit auszuhohlen und vielfach auf andere Theile der Philosophie sich zu beziehen; vielleicht fühlt sie sich aufgelegt, uns nicht bloß über die Zustände des Geistes, sondern über den Geist selbst Aufschlüsse zu geben; aber was immer sie geben und wie hoch oder tief sie beginnen möge, enden muß sie damit, daß sie uns die Seelenzustände genau beschreibt und aus ihren Ursachen und nach ihren Gesetzen erklärt. Dieß ist das Wenigste, was sie zu leisten hat. Oder sollte unsere Kenntniß der menschlichen Seele sich mit weniger begnügen, als die Kenntniß der Körperwelt? Dann entspräche die Anstrengung unseres Denkens schlecht dem Werthe seiner Gegenstände! Vielleicht aber lassen die stets wechselnden Zustände unseres Innern sich gar nicht in feste Begriffe fassen, nicht genau beschreiben? Wer dieß glaubt, muß auf Erkenntniß derselben verzichten, er darf keine Psychologie schreiben. Doch wissen wir Alle, daß es nicht so schlimm steht. Die tägliche Erfahrung hat uns gelehrt, daß unsere Gedanken etwas Anderes sind, als unsere Empfindungen; ein aufsteigender Wunsch etwas Anderes, als das Recitiren eines eingelernten Gedichtes; die

Psychologen haben längst manche Seelenzustände sehr treffend geschildert, und mehr oder weniger gelungene Classifikationen derselben gemacht; es ist kein Grund da, an dem Unternehmen, wie schwierig es auch sei, zu verzweifeln. Ist es auch nicht möglich, daß die Beschreibung allen Verwandlungen der Seele folge, so kann man es vielleicht machen, wie die Mathematiker, welche, wenn sie eine Linie suchen, häufig zuerst nur einzelne ausgezeichnete Punkte derselben, etwa die Wende- oder Durchschnittspunkte bestimmen. Aber Gesetze der Seelenzustände, gibt es auch solche? Man kann es läugnen, wenn man dasselbe auch für die Erscheinungen der Außenwelt thut; sonst gilt jeder Grund, der hier spricht, auch dort. Man hat zu wählen zwischen Ursachen und Gesetzen ihres Wirkens, oder dem blinden Zufalle. Daß Menschen erzogen werden können, dieß allein würde schon genügen, uns für die ersten zu entscheiden; daß es keine Wissenschaft eines rein Zufälligen gäbe, also im zweiten Falle wieder keine Psychologie, daß nur die Einsicht in die Gesetze jener Veränderungen zu praktisch brauchbaren Resultaten führen könne, mag nebenbei bemerkt werden. So beharren wir denn auf der oben gestellten Aufgabe dieser Wissenschaft.

Werden aber die Verfasser der genannten Werke beistimmen, oder können sie klagen, daß man sie nach einem ihrem Systeme ganz fremden Maßstabe beurtheile? Rosenkranz nennt es S. 215 eine gerechte Forderung des empirischen Bewußtseins, sich in den Begriffen der Spekulation wieder zu finden; Erdmann erklärt § 3, daß sein Werk sowohl die empirische als rationale Psychologie umschließe; die Inhaltsverzeichnisse enthalten die gangbaren Namen der bekanntesten Seelenzustände: somit ist die Aufgabe, das Gegebene aufzufassen, anerkannt. Zu bezweifeln ist jedoch, ob die Verfasser sich auch für verpflichtet halten, die Gesetze der Seelenzustände anzugeben. Zwar reden sie unzähligemal von einer Nothwendigkeit in der Entwicklung der Momente des Geistes, oder wie wir nach dem gemeinen Sprachgebrauche bisher gesagt, der Seelenzustände; und eine Art von Nothwendigkeit, wenn auch unter eigenthümlichen Bedingungen, ist allerdings die von uns erwähnte Gesetzmäßigkeit; auch kommen Versuche von Erklärungen in unserem Sinne wirklich vor, welche thatsächlich die Giltigkeit unserer Forderung anerkennen:

Doch wollen wir nicht verbergen, daß ihr Gedanke über diesen Punkt nicht ganz mit dem unsern zusammentrifft. Die eigenthümliche Natur dieser Verschiedenheit und mit ihr die Entscheidung der zuletzt gestellten Frage kann sich jedoch erst später ergeben. Wir haben die Gründe unserer Forderung aufgestellt, und sie mögen vorläufig wirken, was sie können. Wiederholt aber muß werden, daß Beschreibung und Erklärung der Seelenzustände das Mindeste sind, was hier gefordert wird; was wir darüber hinaus empfangen, werden wir dankbarst willkommen heißen. Hiermit ist das Feld der Leistungen hoffentlich geräumig genug abgesteckt.

Die drei zu beurtheilenden Werke enthalten dieselben Hauptgedanken, selbst ganze Sätze stimmen wörtlich überein; mannigfache Abweichungen kommen nur in Untergeordnetem vor. Wir wollen nun hauptsächlich das Werk von Rosenkranz ins Auge fassen, und die übrigen an den passenden Orten mit in die Betrachtung ziehen. Ferner soll zunächst von dem oben gegebenen Standpunkte aus untersucht werden, inwiefern die vorliegenden Werke den genannten Hauptaufgaben der Psychologie genügen; dann wollen wir auf den eigenthümlichen Standpunkt der Verfasser selbst eingehn. Noch ist zu erinnern, daß nach der später genauer zu beleuchtenden Grundansicht der Schule die bekannten Gruppen von Seelenzuständen, welche man Empfindung, Vorstellen, Denken, Begehren u. s. w. nennt, in nothwendiger Stufenfolge auftretende Entwicklungen des Menschengeistes sind.

Der erste Theil, Anthropologie genannt, behandelt den Geist in seiner Einheit mit der Leiblichkeit, oder den Geist als Seele. Er nimmt mehr als die Hälfte des Buches ein, und bespricht die Bestimmtheit des Geistes durch das planetarische Leben; die Menschenracen; die Temperamente, Anlagen und Idiosynkrasieen; die Altersstufen und Geschlechtsunterschiede; Schlaf und Wachen; die Empfindungen; das Träumen, Ahnungen, Visionen, den thierischen Magnetismus; das Selbstgefühl mit den Seelenkrankheiten; die Mnemonik, Physiognomik und Kraniologie. Die meisten hier besprochenen Gegenstände gehören wirklich jener bisher für sehr dunkel erachteten Region an, wo Geist und Körper mit einander verkehren. Viele Denker haben sie geradezu für unerkennbar erklärt. Noch

mehre mochten vor Lesung der vorliegenden Werke der Meinung sein, und wir selbst müssen uns zu diesen rechnen, daß Zustände, welche als Produkte zweier Faktoren sich ankünden, nicht wohl begriffen werden können vor ihren Faktoren; daß also erst Anatomie, organische Chemie, Physiologie u. s. w. den Leib, die Psychologie aber den Geist gehörig ins Licht setzen müssen, bevor man mit einiger Hoffnung des Gelingens sich an jene Zustände wagen dürfe. Unsere Verfasser glauben jedoch, alle Schwierigkeiten besiegt und jene Zustände bis auf den Grund durchschaut zu haben. Es war, wie wir hören, nur Beschränktheit, Ungeschicklichkeit, welche andere Psychologen dieß Resultat nicht erreichen ließ. Ohne Zweifel wird man begierig sein, die neuen Entdeckungen zu vernehmen. Wir wollen jetzt, da wir später auf diese Gegenstände zurückkommen müssen, nur Einiges davon vorlegen.

Im menschlichen Organismus finden sich mehre sogenannte Systeme; auf dem einseitigen Vorwalten des einen oder des andern beruht nach S. 34 das Temperament. Nun zählt man jener Systeme bekanntlich verschiedene auf, gegenwärtig gewöhnlich sechs: das Reproductions-, Athmungs- und Blutsystem als die vegetativen, das Knochen-, Muskel- und Nervensystem als die animalischen. Das wird also, sollte man der Definition zufolge vermuthen, wohl auch sechs Temperamente geben. Aber man spricht allgemein nur von vier; wie ist das zu nehmen? Rosenkranz ignorirt zunächst das Knochen- und Athmungssystem, somit bleiben vier. Aber das Muskelsystem pflegt in der Lehre von den Temperamenten keine Rolle zu spielen; er faßt es also zusammen mit dem Blutsysteme, obgleich das Blut nicht bloß den Muskel, sondern eben so gut alle andern Theile des Körpers ernährt. Nun haben wir drei Systeme; wir müssen also wieder zerspalten. Das läßt sich zwar ebenso gut beim Nerven- als beim Blutsysteme thun, aber wir bleiben bei dem letzteren mit seinen Venen und Arterien, und haben so glücklich vier Temperamente heraus. — Die Sache läßt sich noch anders machen. Michelet nimmt S. 137 die vier Säfte Galens: Blut, Galle, schwarze Galle und Schleim, und kommt so ganz einfach zum Ziel. In der That, da man sich auf Gründe gar nicht einläßt, so konnte man, wie die Geschichte zeigt, noch vielfach variiren. Es folgt nun

eine ausführliche Schilderung der psychischen Verschiedenheiten, welche aus jenen physischen hervorgehen sollen, ganz wie sie gewöhnlich zu lesen ist. Nur Einen neuen Charakterzug finden wir da: das Object des Melancholikers ist die Vergangenheit, des Sanguinikers die Gegenwart, des Cholerikers die Zukunft, der Pflegmatiker ist für die Zeit indifferent. Das rundet sich schön; doch waren wir bisher stets der Meinung, der Melancholiker sei eben so melancholisch in Bezug auf Vergangenes und Gegenwärtiges, wie auf Künftiges, und so jedes andere Temperament. Nun wird man erwarten, daß die Verfasser nachweisen, wie denn aus jenen physischen Verschiedenheiten die aufgestellten psychischen sich ergeben und ergeben müssen; doch hierüber schweigen sie. Was also eröffnet uns hier das absolute Wissen, welches Leib und Seele in seinen innersten Tiefen durchschaut? Ein derbes Zutappen auf das in der Erfahrung und in andern Schriften Gegebene, untreues Auffassen des Empirischen und gar keine Erklärung desselben.

Ganz in demselben Geiste werden andere bisher räthselhafte Dinge behandelt, wie etwa die angebornen Verschiedenheiten der Talente, die Idiosynkrasieen, das Schlafen und Wachen. Die Idiosynkrasie z. B. erklärt Rosenkranz S. 51 für die unmittelbare Einheit, oder den unmittelbaren Widerspruch, oder die Indifferenz zwischen dem Individuum und der Objectivität, so daß sie entweder Sympathie oder Antipathie oder Apathie ist. Die konkreten Fälle gesteht er zwar nicht erklären zu können, wohl aber die Sache im Allgemeinen. Und wie? „Unser psychischer Rapport mit der Außenwelt ist lebendiger und weiter reichend, als wir mit unserer gewöhnlichen Erfahrung wissen.“ Darnach mögen also Aerzte und Pädagogen sich künftig richten, wenn sie solche Zustände heilen wollen.

Das Wachsein ist nach S. 69 der Akt des Urtheilens: Ich bin, das Setzen des Unterschiedes von Subject und Object. Da nun die Kinder gewöhnlich wachend, weil schreiend geboren werden, so denkt sich der Verfasser vermuthlich, sie springen mit dem Urtheile: Ich bin, in die Welt herein. Warum gibt er sich aber später so viele Mühe, das Selbstbewußtsein als ein weit höheres Entwicklungsmoment aufzuzeigen? Wir müßten vielmehr nach obiger Definition glauben, daß selbst der Fötus schon Selbstbewußtsein

habe, würden wir nicht S. 67 aus dem Begriffe des Schlafes belehrt: derselbe schlafe immer, und eben deßhalb nehme der geborne Mensch im Schlafe die Stellung des Fötus an. Mit Bedauern bemerkte der Schreiber dieses hier, daß er einen sehr begriffstützigen Schlaf habe, indem dieß wirklich bei ihm anders ist. Merkwürdig ist gewiß auch die, S. 16, wo von lunarischer Bestimmtheit des Menschen die Rede ist, als „sinnreich" bezeichnete Erklärung der Sicherheit, mit welcher Nachtwandler auf Dächern sich bewegen. Sie haben nämlich außer dem Erdcentrum noch ein Mondcentrum, wodurch sie in einer gewissen Schwebe gehalten werden. Wenn unsere Astronomen und Physiker diese Wahrheit erkennten, sie wären gezwungen, ihre ganze Wissenschaft philosophisch zu reformiren! Ohne Zweifel ist nur die berüchtigte Wandelbarkeit des Mondes Schuld, daß so mancher Nachtwandler herabfällt, und es gehört zu den schönen Tugenden unserer Erde, Niemanden aufwärts fallen zu lassen.

Gehen wir auf Zustände über, welche gewöhnlicher von der eigentlichen Psychologie in Anspruch genommen werden. Hier treffen wir auf eine bekannte Gruppe, deren wahrstes Wesen darin bestehen soll, veränderliche und an den Lauf des Lebens gebundene Bestimmtheiten des Geistes durch die Leiblichkeit zu sein. Bedenkt man, daß früher von den bleibenden und periodisch veränderlichen Bestimmtheiten die Rede war, und dazu die planetarischen Bestimmtheiten, Racen-, Geschlechtsunterschiede u. dgl. gerechnet wurden, so wird man wahrscheinlich erwarten, die Reihe werde jetzt die zahllosen Körperkrankheiten treffen, welche den Menschen vorübergehend plagen und den Geist vielfach afficiren, und man wird sich auf eine gut philosophische Pathologie freuen. So aber ist es nicht gemeint; von den E m p f i n d u n g e n ist die Rede, und ihr Wesen soll im Obigen ausgedrückt sein. Wahrscheinlich fühlte der Verfasser, daß noch irgend eine differentia specifica fehle, darum sagt er S. 73: die Empfindung ist der Geist in seiner unmittelbaren Identität mit der Natur. Nun aber, dieß soll ja der Begriff sämmtlicher Geisteszustände sein, welche in diesem ersten Theile besprochen werden; so wenigstens wurde S. 9 ausdrücklich gesagt; statt eines engern haben wir also einen noch weiteren Begriff. Suchen wir Hilfe auf

S. 74, wo es heißt: die Empfindung ist unmittelbares Dasein des Geistes; ferner: sie ist durch Affection des Organismus gesetzte Bewegung, endlich: sie ist durch die Spontaneität des Geistes gesetzte Bewegung. Michelet fügt S. 243 hinzu: Die Empfindung ist „das, wo die ganze Natur als ein dumpfes Weben des Geistes in sich erscheint;“ sie ist der erste Schimmer des Bewußtseins, wo alle Bestimmungen des natürlichen Seins Bestimmungen der Seele sind. Wer eine dieser Erklärungen brauchen kann, mag sie wählen; uns scheint der Ausspruch des Meisters: die Empfindung sei das Unsagbare, Unvernünftige, in diesen Bemühungen seiner Schüler eine glänzende Bestätigung zu finden.

Ersieht man hieraus, mit welcher Genauigkeit dieser Seelenzustand beschrieben ist, so mag nun auch eine Probe von der Art gegeben werden, wie Michelet ihn mit Ausführlichkeit erklärt. Gewöhnliche Denker dürften sich hier etwa folgende Fragen stellen: Wie wirken denn die Außendinge auf die Sinnesnerven? Welche Veränderungen bringen sie darin hervor? Beschränkt sie sich auf die Einwirkungsstelle, oder pflanzt sie sich fort und wohin? Wie bewirkt der Nervenzustand die Empfindung? Warum bringt dieser Nerve Farben, jener Tonempfindungen hervor? u. dgl. Michelet nun lehrt S. 245 so: die Seele braucht zum Empfinden Organe. Wir stimmen bei. Er fährt fort: der ganze Prozeß ist ein Schluß; die Organe sind der terminus medius, durch ihn schließen Subject und Prädicat, d. i. Geist und Object sich zusammen; so geht die Sache vor sich! — Als der Meister den Satz aufstellte: jedes Ding sei eigentlich Nichts als ein Schluß, da sah er wohl schwerlich voraus, welche fruchtbaren Anwendungen seine Schüler einst davon machen würden. Doch wir sind mit diesem merkwürdigen Gegenstande nicht zu Ende. Ein Wissen, welches Schritt für Schritt nur die nothwendige Entwicklung des Begriffes verfolgt, weiß uns auch zu sagen, warum wir eben fünf Sinne haben. Die wesentliche Bestimmtheit der Materie, lesen wir S. 246, ist die Schwere; der erste Sinn ist also der Sinn der Schwere, das Gefühl. Sonderbarerweise wird zugestanden, daß dieser Sinn doch nicht bloß die Schwere, sondern auch Kohäsion, Wärme, körperliche Figur u. dgl. empfinde. Aber nicht bloß die bestehende, auch die untergehende

Materie empfindet der Sinn; dazu wird er aktiv, er lößt die Materie auf. Ihr Untergang ist doppelt, „entweder der geheime, stille, allmählige des Ausdünstens, oder der reale, wirkliche, durch Auflösung im Wasser"; so haben wir Geruch und Geschmack. Hört es, Chemiker und Geologen, zwei Arten des Unterganges der materiellen Dinge gibt es, Verdünstung und Auflösung im Wasser! Endlich empfinden wir noch „die schon vergeistigte und in ihrem Bestehen doch ideell bleibende Materie der Dinge. Die vergeistigten Eigenschaften der Körper sind die Erschütterung oder das Erzittern, und das an der Körperlichkeit gebrochene Licht oder die Farbe. Diese ideellen Eigenschaften sind in Bezug auf die Materie die abstractesten, von der Materie entferntesten." So ergeben sich Gehör und Gesicht. Bei diesen vergeistigten Eigenschaften erinnert man sich unwillkührlich, daß manche Leute auch Geister sehen und hören, und könnte die Möglichkeit fast begreifen. Die einzelnen Sinne werden nun der Reihe nach näher betrachtet; der Sinn des Gesichtes geht voran. Von ihm wird S. 247 gesagt, das Sehen „fasse die Dinge als ruhiges Bestehen im Raume", und die anderen Werke stimmen im Chorus bei. Es ist ein Unglück, wenn ein ausgezeichneter Mann in seinen Schriften mit den einzelnen Sätzen es häufig nicht genau nimmt; ein Unglück, welches wie Rosenkranz selbst bekennt, Hegeln widerfahren. Denn das verunstaltende Pünktchen, was ein solcher in einem unbewachten Augenblicke unvorsichtig hingeworfen, kommt in jeder Schrift seiner Schüler lang und breit ausgequetscht als häßlicher Kleks zum Vorschein. Oder soll man unsere Philosophen im Ernste erinnern, daß sie nicht bloß ruhende, sondern auch bewegte Körper sehen? Schlimm aber ist die Leichtfertigkeit, mit welcher hier ein so wichtiger und schwieriger Gegenstand, als die Bildung der Raumvorstellungen ist, übersprungen wird. Diese Schwierigkeiten gelößt zu haben, können die Verfasser doch unmöglich glauben; kennen sie nun dieselben nicht, oder beliebt es ihnen, sie zu ignoriren? Doch hören wir weiter. Zum Sehen braucht man Licht, das Licht aber, wird uns gesagt, ist die ruhige Expansion im Raume; es ist die höchste Vergeistigung der Materie, die „immaterielle Materie." Wir wollen nicht fragen, welchen Nutzen etwa ein Cauchy aus diesen Sätzen schöpfen wird; wenn aber be-

hauptet wird, im reinen Lichte sehe man wohl, jedoch nur sein eigenes Sehen, so müssen wir sehr bedauern, daß man uns nicht hat verrathen wollen, welche Farbe denn das Sehen habe. Das Sehen ist ferner natürlich auch ein Schluß; der terminus medius ist der Sehnerve, die Extreme sind der Geist und die Farbe. Farbe und Nerve aber sind selbst wieder vermittelt durch ein durchsichtiges Medium, was einen zweiten Schluß gibt. Nun lehrt aber Hegels Logik, der terminus medius müsse stets an der Natur beider Extreme Theil haben; die Anwendung hievon ist folgende: Der Nerve als Mittelbegriff zwischen Geist und Farbe, ist selbst Geist, aus einem Grunde, der später zu besprechen ist; er ist aber auch Farbe, wenigstens Licht, ein inneres organisches Licht; nur weil das Auge selbst Licht ist, kann es sehen, und der Ausspruch des Empedokles, daß wir das Licht außer uns nur durch das Licht in uns wahrnehmen, ist vollkommen richtig. — Gewiß eine für unsere Physiologen und Physiker merkwürdige Entdeckung; sie erklärt ein bekanntes Kunststück Münchhausens. Der Mann mag sich vorsehen, sonst bringt die heutige Philosophie ihn um all seinen Witz. Im andern Schluße, der jenem vorangeht, ist das durchsichtige Medium der Mittelbegriff zwischen dem Nerven und der Farbe. Es nimmt Theil an der Natur der Farbe, insofern es Licht ist, an der Natur des Nerven, insofern es aus der Krystalllinse und den Feuchtigkeiten des Auges besteht, oder besser: der Nerve ist inneres Licht, Krystalllinse und Feuchtigkeiten sind Licht, und die Farbe ist durch die Finsterniß modificirtes Licht; also sind alle drei Licht, und den logischen Regeln ist genug gethan. — Es folgt die Erklärung des Hörens. Das Hören soll auf der Zeit beruhen, wie das Sehen auf dem Raume; ja wieder wird uns im Chor versichert, der Ton sei nichts als „die erfüllte Zeit.“ Auch dieß ist einer der oben bezeichneten unglücklichen Sätze Hegels. Daß Musiker ihre Zeit häufig mit Tönen ausfüllen, ist bekannt; Andere aber pflegen es, mit Anderem zu thun. Das Gehör soll der tiefste Sinn sein und uns die Innerlichkeit der Körper, ihren Zusammenhang kund geben. Dieß hebt namentlich Rosenkranz S. 76 hervor. Wir fürchten aber sehr, daß er selbst, wenn man ihm auf gut Pestalozzisch die Augen verbände, im Erfahren der Beschaffenheiten mancher tongebenden Gegenstände nur

schlecht bestehen möchte. Den Physikern empfehlen wir dringend S. 253 bei Michelet, wo sie erfahren werden, daß solide Körper den Ton nicht so gut leiten, als Luft es thut. — Die nächsten zwei Sinne sind die praktischen, Geruch und Geschmack; durch sie soll das Subject auch die Materie der empfundenen Dinge in sich aufnehmen, und der Empfindende mit dem Empfundenen ein Amalgam bilden. Der Speichel, welcher zum Schmecken nöthig ist, wird für ein aus der Zunge erzeugtes spezifisches Wasser erklärt, was wieder die Physiologen sich merken mögen, die von eigenen Speicheldrüsen u. dgl. reden. — Der Tastsinn endlich wird der vollkommenste Sinn genannt, weil er den Chemismus und Mechanismus, die zwei Hauptstufen der Natur, zugleich umfaßt, jenen als Wärme, diesen als Schwere. Die dritte von der Schule sonst behauptete Stufe der Natur, der Organismus, scheint bei der Vertheilung der Sinne vergessen zu sein. Wie übrigens das Licht außer uns durch das organische Licht in uns, so werden Erde, Luft und Wasser außer uns durch die Erde, die Luft und das Wasser in uns empfunden. Dieß mag genügen, um zu zeigen, mit welcher Treue hier die Thatsachen aufgefaßt und mit welchem Scharfsinne sie erklärt sind.

Von der äußern geht Rosenkranz S. 94 auf die innere d. i. die primitiv geistige, oder durch die spontane Thätigkeit des Geistes erregte Empfindung über. Insofern, so lehrt er, diese das Geistige in seiner Allgemeinheit empfindet, wird sie Gefühl genannt; empfindet sie das Geistige in seiner concreten Individualisirung, so ist sie entweder positive oder negative oder gemischte Empfindung. Statt positiv und negativ kann man auch sthenisch und asthenisch sagen. Als Beispiele von Gefühlen werden Wahrheits- und religiöses Gefühl u. s. w., als Beispiele dieser Empfindungen, Muth, Furcht u. dgl. angeführt. Wir alle kennen diese Zustände aus Erfahrung, schwerlich aber würden wir sie aus obiger Schilderung, die doch ihr eigentlichstes Wesen angeben will, erkannt haben. Die innere Empfindung soll durch Erregung entstehen. Dazu gehören zwei Dinge, ein Erregendes und Eines, welches erregt wird. Das Erregende ist hier der Geist, was ist das Erregte? Es ist nicht auszufinden. Erinnern wir uns an frühere Erklärun-

gen, und fassen sie mit hier gegebenen zusammen, so müssen wir sagen: die innere Empfindung sei das unmittelbare Dasein des Geistes, welcher durch spontane Thätigkeit eine Empfindung d. i. sein unmittelbares Dasein erregt; oder sie sei die durch spontane Thätigkeit des Geistes gesetzte Bewegung. Sind wir nun belehrt? Hätte dem Verfasser beliebt, eine Beschreibung der sthenischen und asthenischen Empfindung zu versuchen, so wäre er der Sache vielleicht auf die Spur gekommen. Statt dessen führt er nur ein Beispiel der sthenischen Empfindung an, die Rache, und sagt, sie sei sthenisch, „denn ich will mir ein Recht schaffen." Sollen wir nun sagen, jede Empfindung sei sthenisch, die sich ihr Recht schaffen will? Das dürfte doch nicht gehen. Also vielleicht jene, die überhaupt etwas will? Indeß, wenn ja die Empfindungen immer Etwas wollen, so will die Furcht auch Etwas, so gut als die Rache, und doch ist sie als Beispiel der asthenischen Empfindungen angeführt. Die Gefühle waren von jeher das Kreuz der Psychologen. Wer ihnen beizukommen weiß, darf sich schmeicheln, den rechten Weg in die Wissenschaft gefunden zu haben; wer nicht einmal einen Versuch gemacht, in das Geheimniß ihres Entstehens und ihrer Verwandlungen einzudringen, der sollte an dieser Stelle Bescheidenheit lernen. Unsere Verfasser glauben mit der Hauptsache fertig zu sein; nur das Concrete soll hie und da noch einer weiteren Auseinandersetzung bedürfen, welche jedoch die Psychologie eigentlich nichts angehe. Sie haben uns obige Definitionen und dazu den Ausspruch Hegels vom dumpfen Weben des Geistes gegeben, und den letzteren als einen besonders genialen Gedanken hoch angepriesen; was können wir mehr verlangen?! Zunächst schwerlich etwas Anderes, als ein ehrliches Geständniß, ob es ihnen hier beliebt hat, mit dem Leser zu scherzen.

Nach S. 103 bei Rosenkranz verschwindet die Empfindung mit der Zeit, aber ihr wesenhafter Gehalt bleibt. Wir kommen damit auf einen Hauptpunkt der Psychologie. Die Reproduction der Sinnesvorstellungen spricht für ihre Fortdauer; die Nothwendigkeit derselben nachzuweisen, ist jedoch keine leichte Sache, deßhalb ist es neuerlich wieder von verschiedenen Seiten urgirt worden. Hören wir nun die Erklärung, welche man uns hier bietet. „Der

Geist ist die ideelle Räumlichkeit, die unendlichen Inhalt in sich bergen kann, ohne daß derselbe sich den Platz streitig zu machen brauchte. In dieser gränzenlosen Expansion wird also die mit der Zeit vorüberschwindende Empfindung für immer aufbewahrt." „Jede Empfindung ritzt ihre Spur ein, und diese kann, wäre es auch eine kleine Schramme, nicht wieder ausgeglättet werden." Sind dieß Erklärungen? Was nützte die etwas schwer begreifliche Expansion des Geistes, wenn es den Empfindungen gefiele, durch dasselbe Thor wieder hinauszugehen, durch welches sie gekommen? wenn der Geist keine Kraft hätte, sie in sich festzuhalten? Woher aber eine solche Kraft? Wohinein ritzen ferner die Empfindungen ihre Spuren, und lassen sie dieselben nicht vielleicht leer hinter dem wegeilenden Fuße zurück, gleich den antediluvianischen Thieren? Es heißt zwar auch, die Empfindungen werden zu Momenten des daseienden Geistes, und darum, scheint es, sollen sie unvergänglich sein. Aber wie viele Gefühle und Ueberzeugungen, welche doch auch Momente des Geistes sind, hat ein Kind, welche, wenn sie einmal zerstört sind, der Mann nie mehr in sich hervorzubringen vermag! Und ist nicht auch das Kommen und Gehen einer Empfindung ein Moment, ein Zustand des Geistes? und dennoch ist keine Empfindung immer im Kommen oder immer im Gehen. Hier muß tiefer eingedrungen werden, oder man hat Nichts gesagt. — Die sämmtlichen äußeren und inneren Empfindungen, heißt es weiter, bilden eine summarische Einheit, welche identische Totalität derselben und die unmittelbare Subjectivität des Geistes ist.

Im Folgenden wird eine reiche Gruppe von Seelenzuständen unter dem Namen des Traumlebens zusammengefaßt. Sie sollen sich alle dadurch charakterisiren, daß in ihnen die Subjectivität sich in unbestimmte Objectivität verliert. Sehen wir auf die frühere Begriffsbestimmung, so hat dieß keinen andern Sinn, als: die summarische Einheit der Empfindungen verliert sich in den einzelnen Empfindungen; was eben gar keinen zu haben scheint. Zuerst nun ist die Rede vom Träumen. Es wird bald als Einheit, bald als Vermischen von Schlafen und Wachen genommen, welches offenbar beides falsch ist. Bei Michelet träumt die Seele immer, bei Rosenkranz ist der Geist als Embryo traumlos.

Dieß mag auf sich beruhen; zu einer Entscheidung darüber dürfte mehr nöthig sein, als hier ins Reine gebracht ist. Wir wünschten vor Allem zu lernen, woher die bekannten Eigenthümlichkeiten der Träume, ihre sprichwörtlich gewordene Absurdität, und ausnahmsweise wieder ihre unheimliche Verständigkeit. Wir lesen nun S. 109 u. w.: Die Vorstellungen verhalten sich im Traume mechanisch zu einander, ihre Combination ist zufällig; es ist aber auch die Möglichkeit eines Zusammenhanges da. Weitere Belehrungen werden nicht gegeben, wohl aber viele bekannte und minder bekannte Erfahrungen, denn wie viel ist nicht über diesen Gegenstand geschrieben, — und mancherlei Bemerkungen, die sich recht gut lesen, wenn gleich die wissenschaftliche Einsicht nicht fördern. Michelet findet S. 167 den Unterschied von Traum und Wachen darin, daß im Traume Raum und Zeit die unseren sind, und das Setzen der Kategorien von uns abhängt. Hiermit soll gesagt sein, daß im Traume unsere Seele mit besonderer Unabhängigkeit thätig ist. Dem dürfte jedoch die Erfahrung nicht entsprechen; vielmehr, wer sich eines recht absurden Traumes der letzten Nacht erinnert, fühlt zugleich, daß jenen Zustand nicht sein wahres, eigentliches Ich hervorgebracht, welches ja ganz anders gedacht, gefühlt haben würde, sondern daß vielmehr irgend eine fremde Gewalt sich seines Geistes bemächtigt und so wunderliche Dinge aus ihm hervorgezwungen habe. Allerdings läßt sich der Geist im Traum von der Beschaffenheit der wirklichen Dinge in der Regel nur wenig bestimmen, er achtet weder Zeit, noch Raum, noch Kategorien; geschieht aber dasselbe in gewissem Grade nicht auch beim wachen Phantasiren? Allerdings antwortet Michelet; dieß Phantasiren ist aber auch ein Träumen. Nun, wir glaubten, es solle hier das eigentliche Träumen, die Seelenthätigkeit während des Schlafes, besprochen werden; dadurch, daß man die Dinge in einander verschwimmen läßt, lernt man nicht sie unterscheiden, und nach ihrer Eigenthümlichkeit erkennen. — Es folgen Ahnung, Vision und zweites Gesicht. Sie werden von Rosenkranz S. 122 für ein Träumen im Wachen erklärt. Das möchte gut sein, wüßten wir aus dem Vorigen nur einigermaßen, worin denn das Träumen und Wachen besteht: Zur nähern Bestimmung wird gesagt: die Ahnung

ist ein Außersichsein der Seele, das die Form des Insichseins, der Empfindung hat; die Vision ist ein Insichsein, das die Form des anschauenden Außersichseins hat, indem der Inhalt der Ahnung bis zu einer Deutlichkeit sich verdichtet, welche mit der gemeinen Wirklichkeit identisch ist, und daher mit ihr verwechselt werden kann; die Einheit der Ahnung und der Vision ist das zweite Gesicht, wo die Ahnung in der Form der gemeinen Wirklichkeit auftritt. Das letzte ließe sich in verständlicher Sprache etwa so sagen: das zweite Gesicht ist eine Ahnung, in welcher man ein Factum wahrzunehmen glaubt neben Anderem, das man wirklich wahrnimmt, wie aber das Vorangehende, namentlich jenes „Außersichsein der Seele" durch Worte, die einen verständigen Sinn haben, und ohne ganz schaal zu werden, sich ersetzen lasse, wissen wir nicht. Zur Erklärung jener Thatsachen wird von der Wahrscheinlichkeit elektrischer Einflüsse und von Steigerung des Gemeinsinnes gesprochen; die Räthsel werden durch Räthsel gelöst. Eine ehrenhafte Seite dieses Werkes müssen wir aber anerkennen: der gesunde Menschenverstand spricht in ihm auch noch ein Wörtchen mit. So weit ist es, man muß es mit tiefem Bedauern sagen, bei vielen unserer Philosophen gekommen, daß man bei dieser Entdeckung sich eines herzlichen Dankgefühles, wie für ein längst nicht mehr gehofftes werthvolles Geschenk nicht erwehren kann. Rosenkranz erklärt die besprochenen Zustände für rein subjective; er blickt mit Mißtrauen auf die zahllosen Histörchen von Ahnungen und Visionen; erinnert, wie man nur solcher zu gedenken pflege, welche sich später bewährt, die anderen weit zahlreicheren vergesse; daß das wirkliche Eintreffen des Geahnten häufig, wie die Ahnung selbst, rein zufällig sei u. dgl. Anders ist dies bei Michelet. Was jemals Kinder schreckte und verworrene Gemüther ängstigte, was alte und neue Phantasten berichteten, vielleicht auch Schalksnarren ersannen: davon wird hier gläubig aufgetischt, das wird in gedankenlosem Ernste zusammengestellt, ins System eingereiht, und wissenschaftlich erklärt. Die Erklärung lautet S. 178 u. fg.: „Ahnung und Vision zerreißen den Schleier des vergangenen und zukünftigen Lebens, überspringen Zeit und Raum und beschwören Gegenstände in die Gegenwart der Anschauung herauf, die noch nicht oder nicht mehr sind."

Die Nothwendigkeit hiervon ist a priori erkennbar. Die Seele, die allgemeine Idealität von Zeit und Raum, überspringt die Bedingungen des verständigen Wissens, indem alles Räumliche und Zeitliche in jedem Augenblick ideal in ihr gegenwärtig ist. — Mit leeren Worten hat man wohl nie Bedeutendes abzuthun versucht! Doch abgesehen von der zu Tage kommenden gänzlichen Ohnmacht, über jene Gegenstände mehr als das Gemeinste zu sagen: haben wir des bornirtesten Aberglaubens gegenwärtig nicht genug in der Welt, daß das absolute Wissen selbst ihm Hebammendienste leistet? Auch wir sind der Ueberzeugung, es gebe in jenen Regionen Manches, was mehr oder weniger von dem gewohnten Gang der Ereignisse abweicht; wer aber weiß, was dazu gehört, ganz gewöhnliche Thatsachen so fest zu stellen, daß sie einer streng wissenschaftlichen Behandlung Raum und sichern Anhalt gewähren, der wird zugeben, man sei bei jenen Gegenständen noch lange nicht so weit. Unter solchen Umständen geziemt es der Wissenschaft, die Zudringlichen mit ruhigem Ernst auf die Zukunft zu verweisen, auf das Schwierige künftig zu machender und das Unzulängliche der bisherigen Erfahrungen aufmerksam zu machen, und mit Nachdruck vor Betrug und Aberglauben zu warnen. Dieß ist das allein würdige Benehmen bei praktisch so wichtigen Dingen. Wer zu wissen glaubt, wo er nicht weiß, und bestärkt und ermuntert, wo er warnen sollte, der hat es zu verantworten, wenn vor Kurzem Einer der bedeutendsten Gelehrten Deutschlands den Philosophen gewisser Schulen vorwarf, sie seien „die Verdummer der Zeit.“ —

Zu dieser Gruppe von Seelenzuständen werden endlich noch gerechnet das Traumhandeln, der magnetische Schlaf und das Hellsehen. Jene beiden Zustände enthalten nach Rosenkranz S. 138 Nichts, was sich nicht aus dem Begriffe des Traumes einer-, dem der Krankheit andererseits begreifen ließe. Den Begriff der Krankheit ist er uns jedoch bis hierher schuldig geblieben, und was jener des Traumes nützen werde, läßt sich aus oben darüber Gesagtem beurtheilen. Zwei Seiten früher hat der Verfasser selbst die Durchdringlichkeit der Materie, welche die dynamischen und organischen Prozesse durch sich hindurchgehen lasse, zu Hilfe zu nehmen für nöthig erachtet, und überdieß erklärt, daß es

noch sehr zweifelhaft sei, wie das Fernsehen der Somnambulen im magnetischen Schlafe eigentlich beschaffen sei. Heißt dieß, die Sache ist begriffen, und aus den bloßen Begriffen des Traumes und der Krankheit begriffen? Was den thierischen Magnetismus betrifft, so hat Hegel behauptet, er habe die Psychologie in neuester Zeit wesentlich gefördert, und Michelet sagt es treulich nach. Darum müssen wir die Darstellung desselben genauer betrachten, was wir jedoch auf einen spätern Ort versparen.

Dem jetzt besprochenen Traumleben ist entgegengestellt das Selbstgefühl. Das Wort sagt, es sei die Rede vom Gefühl seines eigenen Ich, und so zeigt sich der Zustand als zunächst verwandt mit dem Selbstbewußtsein. Die Geschichte der Philosophie lehrt, welche wichtige Rolle der Begriff dieses Zustandes gespielt; von ihm als ihrer Basis beginnen Systeme, welche fortwährend bedeutenden Einfluß üben. Dieß allein schon fordert die Psychologen auf, hier mit Sorgfalt und Umsicht zu Werke zu gehen, und den schuldigen Beitrag zur Lösung streitiger Fragen redlich zu leisten. Dazu wird nöthig sein, daß sie uns zuvörderst sagen, was wir unter dem Ich eines Menschen zu denken haben, ferner, was denn im Geiste eigentlich da ist, wenn das Gefühl des eigenen Ich vorhanden ist, und woraus und nach welchen Gesetzen es sich entwickle. Am Schlusse der Lehre von den Empfindungen S. 102 wurde gesagt, der Geist erscheine als ein Einssein, welches jedoch vor der Hand nichts sei, als die Totalität aller von Außen und Innen gesetzten Empfindungen, eine summarische Einheit; und dieß sei die unmittelbare Subjektivität des Geistes. Dagegen ist nichts einzuwenden. Es muß erlaubt sein, unter irgend einem Namen eine Vielheit zusammenzufassen und als Einheit zu betrachten. Vom Traumleben hieß es später, in ihm verliere sich die Subjectivität in unbestimmte Objectivität. Wir bemerkten, daß falls der aufgestellte Begriff von Subjectivität festgehalten würde, die Rede keinen Sinn zu haben scheine. Aber schon S. 107 lesen wir plötzlich, im Selbstgefühl werde aller Inhalt des Empfindens in die „Einfachheit" der identischen Subjectivität zurück genommen. Wenn dieß keine Erschleichung ist, so sieht es wenigstens ganz so aus. Man kennt den Unterschied des empirischen und reinen Bewußt-

seins, und das letztere weist allerdings auf strenge Einfachheit des Ich hin. So sehen wir recht wohl das Ziel, auf welches losgesteuert wird. Und wie wird es erreicht? Indem man in scheinbar höchst unschuldiger Weise der frühern „Einheit" die „Einfachheit" substituirt. Und man hat wohl Ursache, dieß recht im Stillen zu thun; denn eine leichte Aufmerksamkeit des Lesers reicht hin, den gewaltigen Unterschied zu bemerken, der zwischen Einfachheit und summarischer Einheit statt findet. Es heißt die Erschleichung nicht verbessern, sondern nur wiederholen, wenn S. 245 das Selbst als die alles Besondere der Empfindung durchdringende Einheit erklärt wird; denn niemals durchdringt die Summe ihre einzelnen Summanden. Was also ist denn das Selbstgefühl, und wie entsteht es? Es ist das Fühlen jener Einheit, und entsteht mit Nothwendigkeit. Soviel wird uns gesagt, und damit ist dieser wichtige Gegenstand abgethan. Woher die Einheit? was das Fühlen? warum die Nothwendigkeit? das Alles scheint dem Verfasser keiner Erwähnung werth; er wendet sich zu den besonderen Bestimmtheiten desselben.

Wer mit dem ernsten Verlangen nach Belehrung diese Werke durchliest, den muß eine Abschnitt für Abschnitt wachsende Trostlosigkeit ergreifen, welche nur allmählig durch die Beobachtung der possirlichen Mannigfaltigkeit gemildert wird, mit welcher fort und fort das leere Nichts aus der platzenden Dunsthülle hervorspringt. — Als die besonderen Bestimmtheiten des Selbstgefühls werden eingeführt das gesunde und das kranke Selbstgefühl. Man hatte wohl Ursache, etwas Anderes zu erwarten; denn dem reinen Ich steht ja das empirische gegenüber, und der Verfasser sagt S. 107 im Selbstgefühle würden alle besonderen Empfindungen zu Prädicaten des Subjectes. Die Prädicate sind aber doch wohl dasjenige, wodurch das Subject bestimmt wird. Allein Hegel hatte jene Anordnung getroffen, und die Wissenschaft darf dafür ein Triumphlied anstimmen, weil er damit den Seelenkrankheiten ihren systematischen Platz erobert hat. Das gesunde Selbstgefühl als geistiger Zustand ist nach S. 143 die ungehemmte Flüssigkeit aller Akte der Intelligenz; es ist der Wechsel von Vertiefung und Zerstreuung, so daß keiner dieser Zustände zu extremer Herrschaft gelangt. Das

kranke Selbstgefühl ist nach S. 144 die Selbstentzweiung desselben; nach S. 146 besteht das Wesen der geistigen Erkrankung darin, daß ein Moment der psychischen Totalität sich für sich fixirt, und dadurch der Bewegung der Totalität als etwas Unorganisches gegenübertritt. Wir geben gern zu, daß hier richtige Züge zu dem Bilde der Gesundheit und Krankheit des Geistes gezeichnet sind; in welchem nothwendigen Zusammenhange aber stehen sie mit dem Selbstgefühl? Die ungehemmte Flüssigkeit der Akte der Intelligenz, der freie Wechsel zwischen Vertiefung und Zerstreuung sind nicht Zustände des Selbstgefühls; dieß ist nicht in jedem derselben da; es kann bloß zu ihm hinzukommen; es ist selbst einer der Akte, welche wechseln. Ein Historiker kann stundenlang über einen Zustand des alten Roms nachdenken; er kann in voller Freiheit des Geistes auf verwandte Zustände der Vergangenheit und Gegenwart übergehen, sie mit jenem vergleichen, und gewonnene Resultate auf die Zukunft übertragen, ohne bei allem dem ein einzigesmal an sich selbst zu denken, sich selbst zu fühlen. Vielmehr wenn ein Geräusch von Außen, oder die Empfindung des Hungers, oder die Bemerkung, daß sein Gedächtniß ihn irgend wo verlassen, ihn an sich selbst erinnert, fühlt er sich gestört und ist häufig unzufrieden. Jenes Forschen ist ein vollkommen gesunder Zustand, er ist aber keine Art des Selbstgefühls. Der trübsinnig in sein Unglück versenkte hat Selbstgefühl, weil es *sein* Unglück ist, was ihn beschäftigt; geisteskrank hingegen ist er, weil er von seinem Gegenstande *nicht loskommen* kann. Machte ein fremdes Unglück ihn verrückt, so wäre er geisteskrank, auch wenn er Tagelang für sein eigenes Selbst weder Gedanken noch Gefühl hätte. Zu den Geisteskrankheiten rechnet der Verfasser mit Recht auch die Manie; sie findet sich aber oft genug bei Thieren, denen er doch ein Selbstgefühl nicht zugesteht. Wer ist im Stande, in solcher Speculation die Begriffe des empirischen Bewußtseins wieder zu erkennen? Ueberhaupt ist dem Unterzeichneten kein Werk der psychologischen Literatur bekannt, wo die Thatsachen, man muß es offen sagen, mit so großem Leichtsinn behandelt werden, wie in dem vorliegenden. Wird nicht S. 146 das Wesen der geistigen Erkrankung dahin angegeben, daß ein Moment der psychischen Totalität sich für sich fixirt

und dadurch der Bewegung der Totalität als etwas Unorganisches gegenübertritt? Als Arten derselben werden dann genannt: Blödsinn, Verrücktheit und Manie; auf welche von diesen paßt nun jene Definition? Weder auf den Blödsinn, noch auf die Manie, nach des Verfassers eigener Darstellung; also von den dreien nur auf eine, die Verrücktheit, bei welcher eine mehr oder weniger fixe Idee erscheint. Bleibt da noch eine Spur eines wissenschaftlichen Gewinnes, wo man es für überflüssig hält, eine Definition drei Seiten lang fest zu halten, und der Gattungsbegriff schon bei seinen nächsten Arten vergessen ist? Von der Manie wird S. 147 gesagt, sie wolle das Unmögliche möglich machen, empfinde aber die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung und werde dadurch zu sinnloser, bis zur Ohnmacht sich erschöpfender Thätigkeit gebracht. Wenn die Empfindung, das Unmögliche gewollt zu haben und es nicht zu können, toll machte, wie wenige Menschen wären geistig gesund! Die Paroxismen des Wüthenden entspringen keineswegs aus dem Streben, das Unmögliche möglich zu machen, sondern umgekehrt, dieses zuweilen aus jenem, für welche es weder charakteristisches Merkmal, noch weniger ausschließliche Ursache ist. Eine Hauptart der Seelenkrankheiten ist vergessen, oder was der Verfasser von ihr weiß, in solcher Weise mit der Manie zusammengewürfelt, daß beide zur Unkenntlichkeit entstellt sind. Wir meinen jene, welche man sonst Narrheit nannte, und die hier als Unsinnigkeit, delirium, einen Bestandtheil der Manie ausmachen soll. Es giebt häufig eine gänzliche Auflösung des geordneten Vorstellens ohne fixe Idee und ohne Manie; umgekehrt wird die mania sine delirio von ausgezeichneten Praktikern behauptet, auch vom Verfasser S. 156 zugegeben, und man kann in jeder größern Irrenanstalt Tolle finden, welche wenigstens außer der Zeit ihrer Paroxismen frei vom delirium sind. Der Unterzeichnete sah einen solchen Unglücklichen, der, als er nach einmaliger Heilung die Wiederkehr des Uebels fühlte, seinen eigenen Wagen bespannte, und sich selbst in die mehre Stunden entlegene Heilanstalt fuhr. Ein System, welches die Seele bis auf den Grund erkennt, kann natürlich die bekannten Streitigkeiten über Ursache und Sitz der Seelenkrankheiten nicht stillschweigend übergehen; als oberster Richter ruft es sie viel-

mehr vor sein Forum, um sie bedeutet und befriedigt zu entsenden. Nachdem den beiden Partheien ihre Einseitigkeit gehörig vorgehalten worden, lautet die Sentenz S. 145: „daß der Geist an sich nicht erkranken kann, folgt aus seinem Begriff, freie Subjectivität zu sein, deren Unfreiheit immer nur eine relative ist. Die absolute würde die Unmöglichkeit der Erlösung bedingen." Und nun, Friedreich und Heinroth, ihr störrischen Männer, haltet Ruhe! Doch sie schütteln wohl die Köpfe und fragen, welcher von ihnen denn jemals die Möglichkeit einer absoluten Unfreiheit behauptet, oder die Möglichkeit einer relativen geläugnet habe? Und dann besinnt sich vielleicht der Eine und sagt: mir ist doch das Recht geblieben; denn es wurde gesagt, der Geist an sich könne nicht erkranken. Im Gegentheil, erwidert dann der Andere, ich habe Recht; denn es heißt Seite 144: die Seelenkrankheit ist die Selbstentzweiung des Selbstgefühls, der Widerspruch der Intelligenz, was offenbar nicht Beschaffenheiten des Leibes, sondern der Seele sind. Wollte der Verfasser nicht gefälligst sagen, welche von beiden Sentenzen er eigentlich gefällt hat? Es ist eine eigenthümliche, in diesem Buche öfter erscheinende Gewohnheit desselben, zwischen streitende Partheien erst mit der Miene souverainster Hoheit hineinzutreten, und gleich darauf mit einem unterthänigsten Bückling nach beiden Seiten sich zurückzuziehen. — Michelet belehrt uns S. 204 unter der Aufschrift: Ursprung der Verrücktheit, die Seelenkrankheit könne erzeugt werden durch eine Krankheit oder äußere Verletzung des Gehirns. Ganz recht; aber wie doch? Er fährt fort: „Hauptsächlich aber ist es die aufgehobene Kontinuität und Harmonie des Gemüthes, welche diesen Zustand hervorbringt." Es mag wohl sein; aber was ist und wie entsteht jene Aufhebung, und wie aus ihr dieser Zustand? Der Unterzeichnete ist der Ueberzeugung, daß Niemand gegenwärtig diese Fragen vollkommen zu beantworten vermöge; aber nicht ein solches Geständniß entehrt die Wissenschaft, sondern der Dünkel, welcher alles zu wissen vorgibt, wo er nichts weiß, und sein Leben nur kümmerlich vom Abhub fremder Mahlzeiten fristet. Denn was Aerzte und empirische Psychologen bisher gesammelt, davon finden wir hier Allerlei; aus dem eigenen absoluten Wissen unserer Verfasser aber nicht die geringste Zuthat, keine neue Erfah-

rung, nicht einmal eine flüchtige geistreiche Bemerkung; ja der derbe, im Gedankendunst durchaus nicht lösliche Stoff zieht sie bis zur Trivialität herab. Ueber die Heilung der Seelenkrankheiten weiß Rosenkranz S. 156 nichts zu sagen, als daß einige unheilbar sind, andere heilbar; letzteres weil der Geist an sich doch immer die reale Möglichkeit der Vernunft bleibt. Wie ersteres, die Unheilbarkeit mancher, hiermit vereinbar sei, kümmert ihn nicht, und so gesellt sich zur Trivialität schön die Leichtfertigkeit.

Nun aber möchten wir einen Congreß von Psychologen, von erfahrenen und denkenden, so weit dieß ohne Hegelianer zu sein möglich ist, zusammenrufen und ihnen folgendes Räthsel vorlegen: Was ist das für ein Zustand am Menschen, dessen eigentlichstes Wesen darin besteht, Einheit des Traumlebens und des Selbstgefühles zu sein? Und wenn sie sich nun vergeblich die Köpfe zerbrächen, würden wir ihnen Rosenkranz S. 157 aufschlagen, wo sie nicht ohne Beschämung lesen müßten: die Gewohnheit! Denn, wie ja jedes gute Räthsel nach der Auflösung sehr einfach erscheint, sind wir Etwas einmal gewohnt, so ist es uns nicht mehr fremd, wir rechnen es zu unserem Selbst; und dadurch gehen zugleich Subjectivität und Objectivität in einander über, wie im Traumleben. Mit derselben wissenschaftlichen Schärfe kann man sagen: unser Kastanienbaum ist wesentlich die Einheit eines Rosenstrauches und eines Galgens; denn er ist eine Pflanze und man kann Leute daran hängen. — Erdmann gibt S. 59 eine andere Definition: Gewohnheit ist der Zustand, in welchem die Seele, was sie in der Empfindung in ein Inneres verwandeln soll, bereits hat, und wo umgekehrt, was verleiblicht werden sollte, im Leibe sich bereits befindet. Diesem nach müßte man eine Farbe, an die man sich einmal gewöhnt hat, immer sehen, und die Fingerbewegungen unausgesetzt machen, welche man bei Erlernung eines Clavierstückes einmal zur Fertigkeit gebracht. Lehrt dieß die Erfahrung? — Als die Arten der Gewohnheit bezeichnet Rosenkranz Abhärtung und Geschicklichkeit. Wohin rechnet er wohl jene, die nicht selten vorkommen und sorgsamen Gouvernanten Angst genug machen z. B. immer die Nase zu rümpfen, oder die Zähne zu fletschen; ist dieß Geschicklichkeit oder Abhärtung? Und nun die Ursachen

und Entstehungsweisen dieser Zustände! S. 158 lesen wir, die Häufigkeit der Wiederholung setze die Empfindung mit dem Selbst so identisch, daß sich dasselbe in seinem Gefühl von ihr nicht mehr unterscheidet. Michelet nennt die Uebung als Mutter der Gewohnheit. Soviel weiß man in jeder Kinderstube; wie jedoch durch Wiederholung Gewohnheit entstehen könne und müsse, das hatte zu untersuchen, wer uns mehr als das Gemeinste sagen wollte. Zwar Michelet macht noch besondere Anstrengungen; er sagt S. 211 „das Einwohnen der Seele in den Leib" erzeuge die Gewohnheiten, und S. 214 sind sie durch „natürliche Magie" ein „durchaus magisches Verhältniß." Ueber eine solche Erklärung ist nichts weiter zu sagen. —

Wem das bisher Angeführte genügt, um die Gewohnheiten zu verstehen, der wird sich freun, nebenher zu erfahren, daß damit nicht bloß alle körperlichen begriffen sind, sondern auch die geistigen, hinauf bis zu der höchsten, der tugendhaften Selbstbeherrschung. So groß ist hier die Oberflächlichkeit, daß man sich nicht einmal die Mühe genommen, den empirisch gegebenen Stoff einigermassen zu sondern, die rein körperlichen von den rein geistigen Gewohnheiten; beide von jenen, welche an Geist und Körper zugleich haften, ferner die durch Willkühr entstehenden von den unwillkührlich sich bildenden u. dgl. Mit einem kühnen Griff werden sie alle zusammengefaßt, und das Zauberwort „Wiederholung" ist das scharfe Instrument, von dem ein Schnitt sie einerntet in die Scheuern der Erkenntniß. Abgesehen nun davon, daß der Zusammenhang zwischen dem Grunde und Begründeten ganz unsichtbar bleibt, so sollte man sich doch erinnern, daß die Logik das zu Viel beweisen einen Fehler nennt. Für die Erfahrungswelt hat man immer zu Viel, also Nichts bewiesen, wenn man verschiedene Erscheinungen ganz aus denselben Bedingungen ableitet. Und was anderes ist es doch wohl, an Hitze und Kälte, oder an Schimpf und Schande gewöhnt zu sein, aus Gewohnheit vorgebeugt zu gehen und aus Gewohnheit ein Spötter zu sein.

Der letzte Abschnitt des ersten Haupttheiles bespricht den mimischen, physiognomischen und kraniologischen Ausdruck. Da gäbe es denn wieder Dinge, worüber Viele gar sehr was Rech-

tes wissen möchten. Aus Wenigem wird ersichtlich werden, was hier geleistet ist. Ueber Physiognomie stritten Lavater und Lichtenberg; S. 171 hat nun Lavater Recht und Lichtenberg auch. Des letztern Behauptung, man könne in diesem Felde Nichts mit Sicherheit behaupten, als daß die Tugend den Ausdruck verschönt, das Laster ihn verhäßlicht, wird S. 172 rühmend anerkannt, gleich darauf aber werden die physiognomischen Bedeutungen der einzelnen Gesichtstheile, Stirn, Auge, Ohr, Nase, Ober- und Unterlippe, Kinn, der Reihe nach mit vielem Ernste auseinandergesetzt. Ueber Kraniologie heißt es S. 175: die Physiognomie lasse Verstellung zu, „aber der harte Knochen muß die Wahrheit sagen, seine Gestaltung kann der Mensch nicht willkührlich verändern; das sicherste bleibt also, wenn man sich an den Knochen, dieß unumstößliche, unzweideutige Symbol hält," und so wird S. 176 die Abhängigkeit der Schädelbildung von der Gehirnform und dieser von der geistigen Thätigkeit in der bekannten Weise fleißig gezeigt, und der Phrenologie „ihr Recht," und „den Protuberanzen am großen und kleinen Gehirn ihre unläugbare Bedeutung" vindicirt. Allein nach S. 177 ist es wieder „unmöglich, die einzelnen Erhöhungen des Schädels mit Bestimmtheit auf die einzelnen Thätigkeiten des Geistes zu beziehen;" ja S. 178 „bleibt es für alle Ewigkeit unmöglich." Mit diesen Aussprüchen und Entscheidungen können wieder die verschiedenen Partheien zufrieden sein, denn jede findet was sie wünscht; ob auch der Unbefangene, welcher Belehrung sucht, mögen die Leser entscheiden. Wir erinnern nur an das, was wir oben über das Benehmen des Verfassers streitenden Partheien gegenüber gesagt.

Hier endet die Betrachtung des Geistes in seiner Einheit mit dem Leibe, oder die Anthropologie; es folgt der zweite Theil, die Phänomenologie, die Lehre vom Bewußtsein. In diesem Theile wird Hegel'n eine „entzückende Meisterschaft" zuerkannt; auch enthält er so Eigenthümliches, daß er ernstlich zur Prüfung auffordert. Michelet weicht hier in der Anordnung ab, indem die Lehre vom Bewußtsein, dem Inhalte nach mit Rosenkranz einstimmig, doch bei ihm keinen besondern Theil bildet, sondern in die Darstellung des theoretischen und praktischen Geistes verwebt

ist. Erdmann ordnet ganz gleich mit Rosenkranz und Hegel. In drei Abschnitten wird vom Bewußtsein, Selbstbewußtsein, und allgemeinen Selbstbewußtsein oder der Vernunft gesprochen.

Vom Bewußtsein erhalten wir mehre Definitionen; die bestimmteste sagt uns, es sei der Akt des sich Unterscheidens des Geistes von Allem, was nicht Ich ist. Das Bewußtsein, heißt es weiter, ist zuerst sinnliche Gewißheit, ein Erfassen der Objecte in ihrer Vereinzelung, durch die Sinne; die Objecte sind in Zeit und Raum; die Sinne können trügen, aber sie müssen nicht. Die sinnliche Gewißheit schreitet vor und wird wahrnehmendes Bewußtsein, indem die gleich bleibenden Merkmale der Dinge, das Allgemeine, gesucht werden. Endlich wird es zum verständigen Bewußtsein, welches die Gesetze findet und Kräfte annimmt. — Hier sind bekannte Thatsachen angegeben, es fehlt nur, worauf es eigentlich ankommt, Beschreibung und Erklärung. Oder muß man nicht fragen, was denn eigentlich im Geiste vorgehe, wenn man sagt: er unterscheide, fasse auf, suche und finde u. dgl.? An eine Aufdeckung der Ursachen und Gesetze dieser Zustände ist gar nicht gedacht. Nehmen wir aber keinen Anstand, die genannten Thatsachen zuzugeben, als solche, welche sich bei den meisten Menschen vorfinden, wenn gleich nicht bei allen, so protestiren wir doch sehr entschieden gegen die grobe Verfälschung der Erfahrung, welche uns gleich darauf geboten wird. Dem verständigen Bewußtsein, heißt es S. 198 u. fg., zeigt sich das Allgemeine der Dinge als Grund des Einzelnen an ihnen; dieses Allgemeine zeigt sich ferner als seine Gedanken, und dadurch ist es für die Objectivität aufgehoben und identisch geworden mit seiner Subjectivität. — Welchem verständigen Bewußtsein zeigt sich dieß so? Dem der Hegelianer, von Anderen wissen wir nichts dergleichen. Nun wäre es vielleicht ein verdienstliches Werk, wenn Jemand eine Psychologie des Hegel'schen Denkens, des Hegel'schen Bewußtseins schriebe, wie es Monographien von allerlei Krankheiten gibt; wo aber vom allgemein menschlichen verständigen Bewußtsein die Rede ist, da schiebe man uns Nichts hinein, was sich nicht auch bei einem verständigen Engländer, Franzosen oder bei einem deutschen Nicht-Hegelianer zu finden pflegt. Oder pflegen diese anzunehmen, die Röthe, diese allgemeine Eigen-

schaft der Centifolien, sei ein Grund, weßhalb eine eben vor ihnen stehende Rose gerade vierzig Blumenblätter hat? Pflegt ihnen, wenn sich ein neues Gesetz an einem Körper, eine neue Kraft für chemische Wirkungen entdeckt, der Körper plötzlich vom Arbeitstische hinwegzuschwinden, und an ihrem Geiste als neuer Zuwachs zum Vorschein zu kommen? Den Verfassern mögen solche Einwendungen sehr trivial scheinen; wir bemerken aber, daß alle Metaphysik zu ihrem Endziele hat, solche Trivialitäten zu erklären, und daß die prachtvollste Theorie, wenn sie mit der Beschaffenheit des elendesten Grashalmes im Widerspruch steht, vor ihm in Nichts zerfällt. Zu urgiren ist dieser Punkt als ein auffallendes Beispiel, mit welcher Kühnheit hier Thatsachen, die von Jedermann widerlegt werden können, erfunden und mit zweifelloser Zuversicht öffentlich verkündet werden. An Beschönigungen fehlt es freilich nicht.

Wir lesen weiter: Indem das verständige Bewußtsein zur Einsicht gekommen, das Objective sei das Subjective, weiß es, daß es, die Objecte vorstellend, sich selbst vorstellt; das Bewußtsein ist Selbstbewußtsein geworden. Denn das Object des Selbstbewußtseins ist das Ich, und dieß ist Identität von Subject und Object. — Abermals eine ungeheuere Erschleichung, die um so mehr Wunder nimmt, da sie nicht bloß die obige Verfälschung der Erfahrung wiederholt, sondern auch Mißverstand in einem philosophischen Begriffe verräth, dessen historische Auffassung wenigstens gegenwärtig keine Schwierigkeit mehr machen sollte. Wer Selbstbewußtsein hat, stellt sein Ich vor, also ein Object; aber welches? Dasselbe, welches er selbst, das vorstellende Subject ist; in diesem Sinne ist das Ich Identität von Subject und Object. Was sagt nun der Verfasser? Wer Selbstbewußtsein hat, stellt Häuser, Bäume, Thiere u. s. w. vor, er stellt sich ferner vor, daß diese er selbst sind, und die Identität dieser Objecte mit dem vorstellenden Subjecte ist das Ich. — Falsch ist es auch, daß das Selbstbewußtsein sich erst aus dem verständigen Bewußtsein entwickelt; es ist vielmehr überall schon wirklich vorhanden, wo dieß, oder auch nur das oben so genannte wahrnehmende Bewußtsein eingetreten, denn es entsteht mit ihnen zugleich. Es ist nicht möglich, die äußeren Objecte als äußere, als Objecte vorzustellen, ohne Vorstellung von sich selbst, dem Subjecte,

welchem sie äußerlich sind. — Der Verfasser fährt fort: Weil aber das Object als Nicht-Ich die ganze Objectivität ist, so sinkt das Selbstbewußtsein wieder zum Bewußtsein herab, und es entsteht der Widerspruch der einfachen Identität und der mannigfachen äußeren Objectivität. — Wir wissen wohl, daß die Menschen über der Gewalt, mit welcher die Außendinge auf sie eindringen, nur zu oft sich selbst vergessen, ihr Selbstbewußtsein also zum bloßen Bewußtsein der Außendinge wird; einen Widerspruch vermögen wir aber hierin nicht zu entdecken, so wenig, als wenn Jemand über dem Lesen vergißt, das Wetter zu beobachten. Auch kennen wir Widersprüche im Begriffe des Ich, aber ganz andere, als der obige, der nur die lästige Folge der gerügten gänzlichen Verfälschung jenes Begriffes ist. — Dieser Widerspruch, sagt Rosenkranz weiter, erzeugt den Trieb, Objectives und Subjectives auszugleichen, und hieraus entsteht zunächst die Begierde. Sie ist der Trieb, die Objectivität aufzuheben. Das Object ist Negation des Subjectes, der Genuß als Befriedigung der Begierde ist Negation dieser Negation, also Rückkehr des Selbstbewußtsein in sich. Das Subject als lebendiges, selbstbewußtes, hat überdieß die Gewißheit, daß das Object seine Negation nicht verhindern kann. — Dieß ist ein Knäuel von Unsinn! Man verzeihe den starken Ausdruck, bis er gerechtfertigt ist; er ist am Platze in einer gewichtigen Sache. Der Widerspruch ist erkünstelt, er ist Nichts, und so vermag er auch nichts zu erzeugen. Sind die Objecte, wie behauptet wurde, identisch mit dem Subjecte, so können sie ihm nicht widersprechen; thun sie das Letztere, wie ebenfalls behauptet wurde, so können sie nie mit ihm identisch werden. Doch dieser Fehler liegt tiefer; wir werden später noch darüber zu sprechen haben. Der Genuß ist keine Negation des Objectes. Wird eine Speise, der ersehnte Anblick eines Gemäldes, genossen, so bleiben Speise und Bild für den Geist nach wie vor dem Genuß ein Aeußeres; sie werden weder zu Nichts, noch ein Bestandstück der Seele. So sagt die Erfahrung laut genug, und nur ein sehr verworrenes Denken kann ihr widersprechen. Das Allgemeine im Gegensatze zum Empfindbaren an den Objecten ist streng genommen allerdings ein Gedanke, und insofern ein Subjectives; es muß aber, wer dieses behauptet, nicht die Empfindung

auch zu einem Allgemeinen erheben, wie Rosenkranz in seiner Lehre vom wahrnehmenden und verständigen Bewußtsein unvorsichtiger Weise thut. Noch mehr: auch die Empfindung ist ein rein Subjectives. Aber hinter dem Gedanken und Empfindungen liegt das Empfundene, das Empfindbare, wie die „wohlgegründete, dauernde Erde" unter dem, was auf ihr wandelt; und wer mit Hegel dieß mit der Empfindung zusammenwerfend, für das Unvernünftige erklärt, und als Nichtiges verwirft, der mag leicht alle Objecte in das Subject hinein versetzen; es wird ihm aber hierin kein besonderer Denker auf die Dauer folgen, kein Praktiker auch nur einen Augenblick. Auf diese Stelle zeigend, brauchte Schelling nur sein Wort „das Positive" auszusprechen, um eine Schaar Suchender voll freudiger Hoffnung sich ihm zuwenden zu sehen; hier hat Herbart lange vor Schelling einen Kampf begonnen, dem man Anerkennung nicht immer versagen wird. Was sollen wir aber zu der Behauptung sagen, daß die Menschen durch Befriedigung ihrer Begierden das eingebüßte Selbstbewußtsein wieder erhalten, wenn nicht, daß sie es nach dem Zeugnisse der Erfahrung dadurch ebenso oft auch verlieren? Und was endlich gar zu der monströsen Ansicht: das Subject als lebendiges, selbstbewußtes habe die Gewißheit, daß kein Object seine Negation verhindern könne, d. i. eine jede Begierde des Menschen müsse ihre Befriedigung finden? Wenn dieß für die Anhänger Hegelscher Philosophie wahr ist, so wissen wir nicht, ob wir sie als die seligsten Menschen preisen, oder als die unseligsten beklagen sollen; denn wer mag entscheiden, ob ein Mensch, dem alle seine Begierden, weise und thörichte, befriedigt würden, der glücklichste, oder der elendeste wäre? In Bezug auf die übrigen armen Menschenkinder aber braucht diese Behauptung keine Widerlegung. Das Festhalten irriger Speculationen im grellen Gegensatze zur Erfahrung kann zuweilen Achtung erwecken, weil die Kraft des Denkens sich dadurch kund gibt; wo aber die Energie des Denkens nicht unausgesetzt und unzweifelhaft hervortritt, wo gar die Leichtfertigkeit ihre unverkennbaren Spuren zieht, da wenden wir uns mit Unwillen ab. — Wie kommen denn nun aber die Menschen wieder zum Selbstbewußtsein? Niemand kann doch die ganze Welt aufzehren, noch möchte er es wahrscheinlich; indem er

ein Ding genießt, bleiben also immer noch unendlich viele ungenossen. Mit ihnen aber bleibt der Widerspruch zwischen Objectivität und Subjectivität, die Aufhebung des Selbstbewußtseins. Rosenkranz kümmert sich um solche Kleinigkeiten nicht, sondern schreitet rasch einem neuen Hauptpunkte zu.

Das Selbstbewußtsein, sagt er, muß sich in seinem eigenen Begriff offenbar werden; es muß ihm das Selbstbewußtsein als sein Anderssein d. i. in anderen Menschen gegenübertreten. Warum dieß? Vermuthlich, weil es Hegel gesagt; ein anderer Grund ist weder angegeben, noch abzusehen. Das andere Selbst, vernehmen wir weiter S. 210, muß sich aber als Selbst beweisen, was es nicht durch bloße Menschengestalt thut, da es ja auch ein Affe sein könnte. Und wie wird es diesen Beweis zu führen und seine Menschennatur darzuthun haben? Das rathe, wer Muth hat! Muß es etwa sein Ohrläppchen herzeigen, welches kein Affe hat? Nein. Muß es sprechen, da die Sprache sich ausschließlich beim Menschen findet? Nein. Muß es handeln, Werke der Liebe, Großmuth, Dankbarkeit üben, was ja doch vor Allem menschlich ist? Auch das nicht. Muß es durch Meisterwerke der Dichtkunst, der Musik, der Bildhauerei seinen Genius erproben? Nichts von allem dem; es muß — kämpfen auf Leben und Tod. Ich kann, sagt Michelet, den Andern nicht als ein identisches Selbstbewußtsein wissen, so lang er ein sinnliches Ding gegen mich bleibt. Die sinnliche Hülle hindert die Berührung der Geister und muß weggeräumt werden; das die Anerkennung suchende Selbstbewußtsein geht also auf den Tod des Andern. — Man staune, wenn man, so weit gekommen, noch über Etwas staunen kann. Auf englischen Schulen geschieht es, daß der neu ankommende Knabe vor Allem boxen muß, will er nicht als der Letzte den vom Kamin entferntesten Platz einnehmen; auf deutschen Universitäten fand sich zu Zeiten Aehnliches: man hat es Büberei und Rohheit genannt. Nach unseren Philosophen ist es die einzig mögliche Art der Bethätigung seiner Menschenwürde, seiner angebornen Gottähnlichkeit. Alexandrinische Aerzte nahmen Vivisektionen an Menschen vor, um das Leben aufzuspüren; nach unseren Philosophen muß man die Leiber der Menschen aufschneiden, um den Geist zu finden. Rosenkranz spricht hier,

wie fast überall, besonnener; nach ihm muß der Mensch kämpfen, um zu zeigen, daß ihm seine Leiblichkeit nur als Werkzeug und Zeichen seines Selbstes gelte, ungefähr so wie man heut zu Tage duellirt, um seine Ehrenhaftigkeit zu beweisen. — Der Erfolg des Kampfes kann, wie wir ferner vernehmen, der Tod sein; doch diese „trockene Negation" genügt dem Geiste nicht. Es kann aber der Eine auch den Kampf scheuen; dann wird er zum Knechte, und der Andre ist sein Herr. Der Knecht muß arbeiten; dadurch erwirbt er Bildung, und durch sie kommt er zum Erfassen seines Selbstes, zum Selbstbewußtsein. Die Folge ist freiwillige Emanzipation desselben durch den Herrn oder Empörung; aus beiden ergibt sich die gegenseitige Anerkennung des Selbstbewußtseins, worin die individuelle Verschiedenheit aufgehoben und die Gemeinsamkeit des sich identisch Wissens an seine Stelle getreten ist. — Aber hatte der Sklave, fragen wir, das Selbstbewußtsein denn verloren? Das Selbstbewußtsein, wurde gelehrt, ist der Akt des Sichunterscheidens von Allem, was nicht Ich ist. Der Schwache, der Friedliebende, welche rohe Gewalt zu Sklaven machte, sind sie zu neugebornen Kindern geworden, die weder sich noch Andere kennen? Und wenn, wie wir gehört, der Genuß das Selbstbewußtsein wieder herstellt, genießt der Sklave nicht wenigstens seine tägliche Nahrung, die ihm das elende Leben erhält? So könnte er sich ja sein Selbstbewußtsein wieder eressen und ertrinken, und brauchte die Mühe der Bildung nicht! Dieß wäre doch wohl consequent gesprochen. Allein unserem Verfasser ist unvermerkt eine kleine Begriffsverwechslung widerfahren; an die Stelle des kahlen Selbstbewußtseins, wovon er ausgegangen, und dem an sich weder höhere Bildung, noch viel weniger schon irgend eine Würde anklebt, hat sich der Kantische Begriff des Bewußtseins der angebornen Menschenwürde eingefunden. Dieses kann fehlen oder verloren gehen im Zustande äußerster Knechtschaft, aber auch dieses muß es nicht; dieses wird erworben durch steigende Bildung und kann sich die Anerkennung des Herrn gewinnen. Oder glaubt der Verfasser im Ernste, Sklaven haben kein Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinne? Glaubt er wirklich, die Nordamerikanischen oder andere Sklavenbesitzer halten ihre Sklaven für Affen, für Nichtmenschen, für Wesen ohne Selbstbewußtsein?

Dann würden sie wahrscheinlich das Unterrichten derselben nicht bestrafen. Vermag er aus dem ganzen Gebiete der Geschichte ein einziges Beispiel einer Sklaverei in seinem Sinne anzuführen? Nicht einmal die Dichtung bietet eines dar; denn selbst Shakespeare's Kaliban ist zu gut dazu, und sein Herr nicht minder. Aber auch die Menschenwürde der Sklaven, gleichwie sie nach dem Zeugnisse der Geschichte von dem Sklaven gar oft gefühlt wird, muß von dem Herren nicht immer verkannt werden, wenn schon der Eigennutz die bessere Einsicht keinen Einfluß auf die Handlungen desselben ausüben läßt; und ebenso wenig hat die Empörung des Sklaven immer zur Folge, daß der Herr die persönliche Würde desselben anerkennt. Kann ferner erworbene Bildung dem Sklaven die Anerkennung des Herrn verschaffen, so kann sie dieß auch vor allem Kampfe, und seine Nothwendigkeit, die sich schon früher als willkührlich behauptet erwiesen, fällt auch aus diesem Grunde weg. Sinnlos ist also diese Darstellung, wenn der Begriff des Selbstbewußtseins festgehalten wird; die Unterschiebung des andern Begriffes aber fügt zum Sinnlosen die Verwirrung. — Als ein der Erfahrung gemachtes Zugeständniß ist es zu betrachten, daß der Kampf auf Leben und Tod nicht auch für die Gegenwart, als ein nothwendiger Durchgangspunkt zur gegenseitigen Anerkennung gefordert, sondern gesagt wird: der Kampf verwandle sich allmählich in eine geistige Dialektik, und bei uns garantire der Staat die Selbstständigkeit eines jeden einzelnen von vornherein. Man erinnere sich jedoch, daß hier von Entwicklungen des Geistes die Rede ist, welche sammt und sonders mit innerer, absoluter Nothwendigkeit vor sich gehen; die Entwicklung der gegenseitigen Anerkennung des Selbstbewußtseins durch den Kampf soll eine davon sein. Einerseits nun wäre diese Garantie des Staates ein neuer Beleg gegen die behauptete Nothwendigkeit des Kampfes, der, wenn später durch den Staat, so früher durch gar manches Andere, was oben angedeutet worden, überflüssig gemacht werden könnte; andrerseits kann der Staat wohl Handlungen garantiren, nicht aber den zu Grunde liegenden Seelenzustand. Wie gefiele dem Verfasser wohl das Unternehmen, wenn ein Staat seinen Unterthanen das Traumleben, das Hellsehen, das Gedächtniß, den Verstand garantiren wollte? —

Einige merkwürdige Anwendungen der Hegel'schen Rechtsbegriffe können wir nicht mit Stillschweigen übergehen. Nach Rosenkranz S. 217 müssen Usurpatoren die Berechtigung zu der von ihnen angemaßten Selbstständigkeit durch den Kampf beweisen; ebenso Sklaven, wenn sie sich gewaltsam emanzipiren. Nach Michelet S. 480 ist „der Zwang, welchen die Sklaverei ausübt, ein Recht gegen die erste noch barbarischere Gewalt des Todschlages, und dieß Recht ist auch das Recht der Heroen zur Staatengründung." Wenn also, sagen wir, Jemand, um im Andern sein Selbst zu erblicken, Lust hat, ihn todt zu schlagen, ihn aber, der sich nicht wehren kann, nur zum Sklaven macht, so hat er ein Recht, und ist legitimer Herr. Nach S. 527 „ist die historische Rechtfertigung der Sklaverei nicht ausgeschlossen, indem ein Volk, das noch nicht den Begriff der Freiheit erreicht hat, also noch auf der Stufe der Barbarei steht, allerdings temporär auch noch der Freiheit unwürdig gehalten werden kann. In dieser Lage befinden sich namentlich die Neger." — Wie sehr die Schule ihren empörenden Grundsatz: Gewalt ist Recht, auch zu umhüllen strebe, sie kann es nicht hindern, daß er hier und da in seiner ganzen Scheußlichkeit sichtbar wird. Und diese Lehre vom Selbstbewußtsein ist es nun, in welcher Hegeln eine „entzückende Meisterschaft" zugesprochen wird. Was ist wahr an der ganzen Sache? Daß rechtlich geordnete gesellige Verhältnisse langsam, meist aus Verwirrung, Streit und Gewaltthätigkeiten sich entwickeln. Aber der Gegenstand ist kein rein psychologischer; er gehört der Philosophie der Geschichte an, welche neben dem psychologischen noch gar viele andere Elemente zu betrachten hat, will sie wahre Einsicht, nicht bloß ein Paar gute Einfälle zu Stande bringen. Hätte die Psychologie diesen Gegenstand zu besprechen, so müßte sie, um systematisch zu sein, auch alle anderen Seelenzustände vornehmen, welche eintreten oder einzutreten pflegen, nachdem das Selbstbewußtsein, die Unterscheidung seiner selbst von Allem, was nicht Ich ist, sich entwickelt hat. Sie müßte zeigen, warum diese Knaben diese Spiele, jene andere wählen; wie die einen zu Jägern, die andern zu Nomaden, zu Handwerkern, zu Künstlern werden; wie zu Ehemännern oder Hagestolzen; wie Völkerwanderungen, Kolonieen entstehen u. s. w. Falsch

ist, daß es sich bei jenem Zustande um das Selbstbewußtsein handelt; daß dieß in der bezeichneten Weise verloren und wiedergewonnen wird. Ein wichtiges, weit verbreitetes historisches Factum ist aus seinem Orte gehoben, und auf einen andern gestellt, wohin es nicht gehört, um ihm falschen Glanz zu geben; und dort ist es bearbeitet in grellen Widersprüchen mit der Geschichte und dem Inhalte der aufgestellten Begriffe.

Den Beschluß dieses Theiles macht die Lehre vom vernünftigen Selbstbewußtsein. Der erste Abschnitt hatte das verständige Bewußtsein entwickelt, welches das Allgemeine als das Eigentliche an den Objecten und diese deßhalb als ein Subjectives erkennt. Im zweiten wurde die Entstehung des allgemeinen Selbstbewußtseins, der gegenseitigen Anerkennung selbstbewußter Wesen gezeigt. „Das eine Subject weiß sich durch den Kampf der Anerkennung mit dem andern Selbst identisch.“ Damit nun, lehrt der dritte Abschnitt, ist die Entgegensetzung von Subjectivität und Objectivität verschwunden; wir haben die Identität der allgemeinen Subjectivität und Objectivität erreicht, und dieß macht das vernünftige Selbstbewußtsein aus. „Es liegt das Ungeheure in diesem Standpunkte, daß das Subject zu der Welt sagt: du bist mein!“ Wir wünschen Glück zu diesem Resultate! Möge nur der Mann auf dem ungeheuren Standpunkte, wenn er morgen Hunger hat, auch was zum Essen haben, sonst könnte er aus seiner Höhe leicht einen ungeheuren Fall thun. Ein Bedenken erlauben wir uns auszusprechen: Wie sollen wir uns die Identität der wahren Selbst denken? Sind sie alle Ein Selbst? Dagegen werden wir eben so protestiren, wie früher gegen die Subjectivität der Außendinge; auch erklärt Rosenkranz selbst S. 219 diese Identität zunächst nur für eine Gemeinsamkeit. Ist aber dieß der Fall, dann ist jedes Selbst für jedes andere dennoch ein Aeußeres, also ein Object gegenüber dem Subjecte, die Identität ist wieder verschwunden, und wir haben Penelopeia's Arbeit getheilt. — In dem vernünftigen Selbstbewußtsein, heißt es ferner, ist Nichts, was es nicht auch außer sich als Realität finden könnte, und nichts ist außer ihm, „das ihm widersprechen könnte.“ — Wozu diese Bescheidenheit? Sage der Verfasser es doch geradezu: „Nichts ist außer diesem Selbst-

bewußtsein, was nicht auch in ihm wäre! So muß es heißen, wenn Objectivität und Subjectivität identisch sind, und Consequenz ist keine Prahlerei. Eröffne er uns also, wie es sich mit dem Erdmagnetismus eigentlich verhält, welche fortschreitende Bewegung unsere Sonne hat, was für Länder es am Südpol gibt, und was sonst die Wißbegierigen plagt; ihm wird es nicht an vernünftigem Selbstbewußtsein, noch uns an Denkkraft fehlen. — Dieses Bewußtsein kennt nun plötzlich auch alle Hegel'schen Kategorien und wendet sie mit Geschicklichkeit an. Wie es dazu komme, erfahren wir nicht.

Die Gegenstände des ersten Theiles zwangen die Verfasser, die Erfahrung noch zu Rathe zu ziehen; wovon sie sprachen, das ließ sich häufig in der Wirklichkeit nachweisen. Mit der Lehre vom Selbstbewußtsein haben sie sich in die reine Höhe des leeren Gedankens erhoben; dort sprechen sie wie Träumende, und ihre Rede schwebt wie Nebel herum.

Der dritte Theil des Werkes von Rosenkranz führt den Namen „Pneumatologie," die Lehre von dem Geiste. Der Geist unterscheidet sich in den theoretischen und praktischen, und dadurch entstehen zwei Abschnitte. Diese bilden bei Michelet den zweiten und dritten Haupttheil, in welche, wie schon oben gesagt worden, was bei Rosenkranz und Erdmann den zweiten Haupttheil ausmacht, die Lehre vom Bewußtsein, verwebt ist. Drei Kapitel erschöpfen die Lehre vom theoretischen Geiste; sie handeln vom Anschauen, Vorstellen und Denken. Wir müssen sie näher betrachten.

Die Auseinandersetzung des Anschauens beginnt von dem Gefühl. Man hat dieß hier wohl nicht wieder erwartet, da schon oben unter den Empfindungen von ihm die Rede war. Dort sahen wir zugleich, wie es an jeder verständlichen Angabe seines Wesen und vollends an jedem Versuch einer wissenschaftlichen Erklärung desselben aus seinen Bedingungen fehlte. Dort S. 94 hieß Gefühl die innere Empfindung, wenn sie sich auf die Allgemeinheit des Geistigen bezieht; hier S. 242 ist es die unmittelbare Einheit der Seelenhaftigkeit und des Bewußtseins; oder nach S. 244 auch der Geist in der an sich vernünftigen Totalität seiner Existenz; oder

auch der ganze Geist als sein eigener Stoff; oder auch wieder das dumpfe Weben des Geistes in sich; oder nach Michelet S. 262 das stoffartige Weben des Geistes in sich, sofern es sich unter der Form der Zeit darbietet, ein Inhalt in dumpfer Bewußtlosigkeit u. s. w. Zwar will Rosenkranz S. 243 das Gefühl, von dem er hier spricht, unterschieden wissen von dem früher Betrachteten, wo der Uebergang von dem Aeußern in das Innere, und umgekehrt, das Hauptmoment abgegeben habe; sieht man jedoch auf die angeführten Beispiele, hier Liebe zu einem Weibe, dort Vaterlandsgefühl u. dgl. so findet man nicht, wie jener Unterschied vom Verfasser festgehalten sei, oder festgehalten werden könne. Michelet hat ihn wirklich aufgegeben, und hierin seinen Vorgänger verbessert. Gewiß ist, daß wir durch diese neue Besprechung der Gefühle an Einsicht in das Wesen derselben nicht das Geringste gewinnen. — Zum Gefühle tritt nach S. 245 die Aufmerksamkeit. Diese ist wohl einer der wichtigsten psychologischen Gegenstände. Wir fordern sie vom Kinde und vom Erwachsenen; ihrer Richtung folgt der Gedanke, das Gefühl, der Wille, die That, der ganze Mensch; der Pädagog und der Staatsmann müssen wissen, für welche Dinge sie dieselbe erwarten dürfen, für welche fordern können, wie sie anzuregen sei, wie hoch sie gespannt werden dürfe, damit sie nicht in Kraftlosigkeit und Ekel ende. Was ist sie nun? Sie ist, hören wir S. 245, jener Akt der Intelligenz, wodurch diese sich die Richtung auf sich selbst in ihrem Gefühle gibt. Aber die Intelligenz ist kein Astronom, der sein Fernrohr richtet; die mythologische Personifikation der Seelenvermögen ist von unserem Verfasser und sehr mit Recht verworfen worden; was hat also jenes Richtunggeben für einen Sinn, d. i. was geht in dem Geiste vor, wenn er, wie wir sagen, sich eine Richtung auf Etwas gibt? Wenn ferner ein Mathematiker mit Aufmerksamkeit eine Gleichung betrachtet, um ihre Wurzeln aufzufinden, ist es da sein Gefühl, worauf seine Intelligenz gerichtet ist? Hören wir ferner, wie die Aufmerksamkeit zu Stande komme. „Ich muß, heißt es S. 246, mich fortwährend in mir selbst anstoßen, um mich in dieser Richtung meiner Intelligenz zu erhalten.“ Vor solcher Weisheit verstummt die Kritik. — Das durch die Aufmerksamkeit vermittelte Unterscheiden des ursprünglich

im Gefühle existirenden Inhalts wird ferner das Anschauen genannt. Was das Unterscheiden für ein Geistesakt sei, bleibt hier, wie früher, ungesagt. Natürlich erinnert man sich, daß man gewöhnlich nicht sowohl sein Gefühl, als Gemälde, Häuser, Gegenden, kurz Außendinge anschaue; man fragt also, wie Obiges gemeint sei? Die Antwort lesen wir S. 248: „Indem ich mich auf mich selbst hinrichte, fasse ich mein Gefühl, und werfe es in Raum und Zeit hinaus." Fragen wir verwundert weiter, wie dieser Wurf möglich sei, so hören wir: „durch die unendliche Elasticität unseres Selbstes." Schreiber dieses gesteht, daß er schamroth wurde, als er dieses las. Denn er rechnet sich doch auch zum philosophischen Publikum, vor dem man es wagen darf, zu lallen wie ein Kind, während dicht daneben die Naturwissenschaften ihre wohlgeordneten Reden mit überzeugendem Ernste halten. So wird denn auch das Kind von den Männern häufig genug in den Winkel gestellt, und erhält nach Umständen auch einmal die Ruthe. — Unrichtig ist die ganze Ansicht vom Anschauen, in sofern dieß aus dem Gefühl abgeleitet wird. Als Beispiel wird angeführt, daß wer einen Gesang hört, ihn erst fühle, und dann durch Aufmerksamkeit, wenn gleich vielleicht in sehr kurzer Zeit, Tonart, Takt, Melodie aus dem Gefühle heraus höre. Man setze jedoch statt des Gesanges die Buchstaben eines Wortes, die Ziffer einer zusammengesetzten Zahl, wo bleibt dann das Gefühl? Allerdings setzt das Anschauen einen Stoff voraus, und dieser kann zwar, aber er muß durchaus nicht von einem Gefühle begleitet sein. — Auch Michelet und Erdmann lassen den Inhalt des Gefühles von der Intelligenz hinausgeworfen, „projicirt" werden. Sie stellen aber die Sache auch noch anders dar. Die Intelligenz, sagen sie, erhält eine Menge von einander verschiedener Empfindungen; diese sind ihr äußerlich, und darum sind sie es auch einander, d. i. sie sind im Raumverhältnisse unter sich. Die gemeine Erfahrung, daß Töne keine Dreiecke, Ellipsen u. dgl. bilden, wie die Farben, widerlegt jedoch diese Theorie zur Genüge. Mit welchem Rechte aber macht Erdmann in der Anmerkung des § 96 es Kant zum Vorwurf, die Formen der Anschauung für subjective genommen zu haben, da er in diesem § dasselbe thut? Denn dort sagt er, die Außendinge erhalten die Form der Räumlichkeit nur

so und dadurch, wie und daß die Intelligenz sie bestimmt. Es scheint ihm wohl nicht nöthig, in einem philosophischen Werke einen Gedanken von einem § bis zur beigefügten Anmerkung festzuhalten.

Das zweite Kapitel handelt vom Vorstellen, welches darin besteht, daß der Geist den Inhalt des Gefühls in sich selbst, in der Unendlichkeit seines ideellen Raumes setzt. Es stellt sich dar auf drei Stufen, als Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtniß.

Die Erinnerung ist ein Innerlichmachen der Anschauung. Durch Verinnerung, Verdichtung des Inhaltes des Gefühles, wobei eine Menge von Detailbestimmungen sich verwischen, gestaltet sich aus der Anschauung das Bild; es ist der Auszug der Anschauung. Es geht aber vorüber, weil es ein Einzelnes ist, wird jedoch aufbewahrt in der Tiefe der Intelligenz, wo es Dasein, wenn gleich nicht Existenz hat. Es wird dann reproducirt durch die erneute Anschauung, mit dieser verglichen, unterschieden, ergänzt und berichtigt; es wird beweglich, ein neuer Inhalt, über den die freie Subjectivität mit unbedingter Souveränität schaltet; und in dieser Unterscheidbarkeit, Beweglichkeit und Freiheit ist das Bild: die Vorstellung; ein Bild, welches von dem Prozesse des Anschauens ganz frei geworden innerlich gemacht ist. Hier fehlt nicht weniger, als Alles, was zur wissenschaftlichen Behandlung dieser Zustände gehört; nur die Thatsachen sind roh und zum Theil ganz unwahr zusammengestellt. Kein Mensch besitzt eine unbedingte Souveränität über seine erworbenen Vorstellungen, jeden verläßt vielmehr zuweilen zu seinem Verdruße die Erinnerung. Warum verschwinden die Detailbestimmungen der Anschauungen? Michelet sagt S. 285: wenn die allgemeinen Vorstellungen entstanden, verschwinden die einzelnen Bilder immer mehr aus dem Bewußtsein, weil sie nutzlos geworden. Aber wie oft behalten wir das Nutzloseste unauslöschlich in der Erinnerung ohne unsern Willen, während das Nützlichste trotz aller Bemühung verschwindet. Nach Rosenkranz gehen die Bilder vorüber, weil sie einzelne sind. Wie folgt jenes aus diesem? Was heißt, die aus dem Bewußtsein verschwundenen Bilder haben in der Tiefe der Intelligenz zwar Dasein, aber nicht Existenz?

Was bedeuten die Worte: Verinnerung, Verdichtung, Beweglichkeit der Vorstellungen u. dgl.?

An die Erinnerung schließt sich die Einbildungskraft. Sie ist zuerst reproductiv, indem sie die Vorstellungen ohne den Anreiz der Anschauungen durch die freie Macht der Intelligenz hervorruft. Sie vermag dieselben beliebig aus sich herauszuzaubern. Ferner ist sie productive Phantasie, welche neue Bilder schafft, oder in die schon erworbenen einen eigenthümlichen Inhalt legt. Endlich als semiotische Phantasie schafft sie Zeichen. Hiemit ist eine Schleuse eröffnet, und auf dreißig Seiten fließt ein breiter Strom, der uns über Phantasie, Ikonismus, Sprache und Schrift reichlich vorführt, was man längst weiß. —

Dieser Abschnitt ist höchst charakteristisch für das System. Fürs erste wird vollkommen klar, was schon früher dem Aufmerksamen erschien, und durch alles Spätere bestätigt wird, daß die „absolute Wissenschaft", die „neueste Philosophie", welche sich so hoch erhaben über ihre Vorgängerinnen dünkt, uns nichts Besseres, als Kantische oder vielmehr Wolffische Psychologie zu geben hat. Denn diese charakterisirt sich dadurch, daß sie Gruppen von Seelenzuständen zusammenstellt, und ihnen einen Namen und eine Namenerklärung gibt, ohne genauer zu untersuchen, was in der Seele vorgeht, und aus welchen Veranlassungen. So bringen unsere Verfasser, gleichsam als hätten die vorangegangenen Anstrengungen sie ermüdet, nun Schaaren bekannter Namen und Namenerklärungen: die Erinnerung, die reproductive, productive und semiotische Einbildungskraft, die symbolisirende, allegorisirende und dichtende Phantasie, ein Vorstellungs- und Bezeichnungsvermögen, die verschiedenen Arten des Gedächtnisses, den Verstand, die Urtheilskraft und die Vernunft und ähnliche Worte, die wie alte Scheidemünzen gangbar sind, ohne daß man sich um Gepräge und Gehalt viel kümmert. Zweitens aber ersehen wir, daß wir noch weit weniger erhalten als Wolffische Psychologie, nämlich ein so gedankenloses Wortgemengsel, wie Wolff's schlichter Verstand nie sich hat zu Schulden kommen lassen. Dieß erhellt aus Folgendem. Bei der reproductiven Einbildungskraft kommt Rosenkranz auf die Gesetze der Reproduction der Vorstellungen zu sprechen. Er sagt zunächst

S. 260: daß die Vorstellungen eine Continuität unter einander einzugehen pflegen, vermöge welcher sie im Zusammenhange reproducirt werden; und zwar ist dieser Zusammenhang Coexistenz im Raume, Succession in der Zeit, Aehnlichkeit, Contrast, das Verhältniß des Ganzen zu seinen Theilen und der Ursache zu ihrer Wirkung. Er erklärt es S. 262 für wahr, daß eine Vorstellung andere „gleichsam" wach ruft. Allein Gesetze, so heißt es S. 263, Gesetze hat die Association nicht; auch wären die aufgezählten unvollständig, da alle Kategorien auf die Würde, solche Gesetze zu sein, Anspruch machen könnten. Ueber die Vollständigkeit der gemachten Aufzählung wollen wir nicht streiten; in den gewöhnlichsten Werken über Psychologie pflegt sie wenigstens geordneter zu sein: warum aber gibt es keine Gesetze der Association? Weil „Gesetz nur da ist, wo das Mannigfaltige doch nur das Eine darstellt, dem sich die Vielheit und Zufälligkeit unterwerfen muß", da hingegen „Association schon im Worte auf eine freie, unberechenbare Gruppirung hinweist"; oder weil, wie Michelet S. 291 sagt: „der Zusammenhang bei jedem Individuum ein anderer ist." Hier mag der Leser mit dem alten Helden sich zurufen: Dulde nur aus mein Herz, noch Härteres hast du erduldet! Seit der Wind über die Erde weht, hat er manches Schneegestöber zusammengewirbelt, und manche Wolkenmasse geballt, gejagt und zerstreut. Niemand aber wird es wahrscheinlich finden, daß schon zwei solche Vorgänge, zwei Schneegestöber oder zwei Wolkenzüge vollkommen gleich gewesen, gleich bis auf die Zahl der Flocken und Nebelbläschen, bis auf alle Bewegungen eines jeden solchen Theilchens für sich und zusammen mit allen andern. Und nun mögen unsere Philosophen die Physiker glauben machen, daß bei jenen Vorgängen nicht jede kleinste Veränderung strengen Gesetzen unterliegt, weil sie jedesmal anders sind, weil das Wort „Gestöber" auf eine unberechenbare, also freie Gruppirung hinweist, weil Gesetz nur da ist, wo das Mannigfaltige doch nur das Eine darstellt; können sie dieß nicht, so mögen sie ihre obigen Sätze mit der stärksten Buchdruckerschwärze überstreichen, und ihrer Wissenschaft Verachtung und Hohn ersparen! Wie aber denken sie sich die Entstehung der Reproductionen? Nach Rosenkranz S. 264 sind sie hervorgebracht durch die „freie Subjectivi-

tät, welche die Macht aller ihrer Vorstellungen ist.“ Dieß heißt nichts anderes, als daß die Vorstellungen sich durch ihre eigene Macht, ohne alle Ursache reproduciren; denn wir hörten oben: die Subjectivität sei die summarische, oder wie es durch eine Erschleichung später hieß, die identische Einheit aller Vorstellungen. Das ist denn der Kern der Sache. Wir kannten bisher in Psychologie und Moral eine vielbestrittene transscendentale Freiheit des Willens, jetzt haben wir auch eine transscendentale Freiheit aller Reproductionen; und dieß ist wenigstens ein ganz neuer, in der Geschichte unserer Wissenschaft beispielloser Gedanke. Wenn Männer, welche Millionen von täglich in ihnen und um sie herum sich zutragenden Thatsachen kurzweg ursach- und gesetzlos heißen, von den Bearbeitern der sogenannten exakten Wissenschaften ebenso kurz für unfähig zu jeder wissenschaftlichen Erforschung der Wirklichkeit erklärt werden, so müssen wir gestehen, daß es an dieser Stelle kein Leichtes ist, zu widersprechen. Denn jene Annahme, falls sie nicht jeden möglichen Gedankenkreis zertrümmert, thut dieß doch mit dem wirklichen der ganzen gebildeten Welt; und wenn sie jemals gemacht werden sollte, dürfte es nur auf die dringendsten, unabweisbaren Beweisgründe, nicht aber auf leichtfertige Bemerkungen hin geschehen, welche die gemeinste Erfahrung widerlegt.

Doch wir haben noch nicht alles Schlimme aufgedeckt, was hier dem Leser unwillkommen sich entgegendrängt; Widersprüche der Verfasser mit sich selbst sind zu erwähnen. Gesetzlos sind die Reproductionen nach Rosenkranz, und dennoch behauptet er selbst, daß sich Continuitäten derselben bilden. Angenommen auch, sie entstünden, wie er meint, nach allen Kategorien, wie vereinen sie sich mit jener Gesetzlosigkeit? Wie die von ihm zugestandene in jeder Sekunde zu machende Erfahrung, daß eine Vorstellung andere wach ruft? Nach Michelet S. 286 herrscht die Willkühr in den Reproductionen, die jedoch keine unendliche ist. Ist sie aber endlich, also beschränkt, so muß ein Beschränkendes da sein. Dieß wird wirken nach der Eigenthümlichkeit seiner Natur, und so haben wir ein Gesetz. Dieß ist der Grund, weßhalb jede Ursache nach Gesetzen wirkt, und Gesetzlosigkeit nothwendig gleichbedeutend ist mit Ursachlosigkeit. Aber Michelet thut noch mehr. S. 282 sagt er, die

Reproduction geschehe durch Anziehungskräfte, welche gleiche oder ähnliche Wahrnehmungen auf einander ausüben. Wie lassen sich die zwei Gedanken der Gesetzlosigkeit und des Wirkens anziehender Kräfte vereinen? Wohl kaum anders, als indem Jemand, der eben nicht denkt, sie in einem Buche zusammenschreibt.

Wie vereint sich ferner die zunächstfolgende Lehre unserer Verfasser vom Gedächtniß mit ihrer freien Willkühr der Reproduction? Kann ich eine Sprache erlernen, durch Sprache mich Andern verständlich machen, so muß ich darauf rechnen können, daß ich selber und Andere mit demselben Namen im Geiste fortwährend dieselbe Sache verbinden. Ist dieses Gesetzlosigkeit der Reproduction? — Und so glauben wir unsern Vorwurf eines gedankenlosen Wortgemengsels gerechtfertigt zu haben.

Das Gedächtniß, die letzte und höchste Gestalt des Vorstellens, erklären unsere Verfasser für das Erfassen der Sachen in den Namen. Sie beschränken es also auf das Behalten der Namen und deren Verknüpfung mit den durch sie bezeichneten Gegenständen. Dieß ist allem Sprachgebrauch entgegen, dem gemeinen, wie dem wissenschaftlichen, und da es ohne Rechtfertigung geschieht, erscheint es als weiter nichts, denn eine Caprice. Leider vermissen wir an ihr die Liebenswürdigkeit, welche solche Dinge sonst wenigstens bei Frauen erträglich macht. Auch ist nicht einzusehen, warum das Verknüpfen der Namen mit den Sachen einen ganz eigenthümlichen Geisteszustand bilden soll, einen höheren als die früher besprochenen Reproductionen. Wir verknüpfen allerdings Dinge mit Namen, aber ebenso Umrisse mit Farben, Musik mit Tänzen, Gedichte mit Melodien in unserm Geiste, und psychologisch betrachtet sind alle diese Vorgänge gleich. Wo ist nun das Recht des Gedächtnisses auf Bevorzugung? Unsere Verfasser finden es in Folgendem: W. v. Humboldt und andere Sprachforscher haben die Bemerkung gemacht, daß häufig eine nahe Verwandtschaft Statt findet zwischen den Worten und den durch sie benannten Gegenständen. Die absolute Philosophie benutzt gern Ansichten, welche einiges Aufsehen machen, und da sie immer um etwas mehr weiß, als andere Leute, so behauptet sie, die Namen seien den Sachen

wesentlich, sie und die durch sie bezeichneten Vorstellungen der Gegenstände seien Eins. „Die Vorstellung ist im Geiste nur als Name, und der Name nur als Vorstellung.“ Dagegen könnte man nun einwenden, daß das Gedächtniß zuweilen auch ganz sinnlose Worte, durch welche nichts vorgestellt wird, behalte. „Allein bei einem Abracadabra,“ lesen wir bei Rosenkranz S. 303, „ist die Intelligenz allein die Kraft des Zusammenhaltens.“ Hier steht der Wolffianismus wieder in schöner Blüthe. Gedächtniß und Intelligenz sind zwei Arbeiter, welche unter sich Theilung der Arbeit eingeführt. Kommt das Wort: „Haus,“ so nimmt das Gedächtniß es in Empfang, und weist ihm seine Vorstellung zu; kommt das Wort „Abracadabra“, so sagt das Gedächtniß: Du gehst mich nichts an, geh' zur Intelligenz! und schickt es fort. Dieses heißt: Seelenzustände begreiflich machen. Ferner ließe sich gegen jene wesentliche Einheit einwenden, daß verschiedene Sprachen denselben Gegenstand mit verschiedenen Namen benennen. Unsere Philosophen fühlen den sich hier ergebenden Widerspruch, aber es wird ihnen leicht, ihn zu lösen. Rosenkranz sagt S. 303 u. w.: Der Widerspruch, daß die Namen den Sachen wesentlich und auch gleichgiltig sind, welches letztere die Mehrheit der Sprachen bezeugt, löst sich, indem der Geist den Worten ihre Bedeutung gibt, also sie als ein ihm Aeußerliches, Objectives durch die Macht seiner Subjectivität verwandelt. Bei Erdmann S. 107 heißt es: der Widerspruch, daß das Wort die Sache ist, wie sie im Reiche der Vorstellung vorhanden, und doch zugleich nur zufällig mit der Vorstellung verbunden, löst sich dadurch, daß die Intelligenz die Worte sich einprägt und merkt; und bei Michelet S. 360: Die Fremdheit von Geist und Zeichen wird absolut aufgehoben durch das mechanische Memoriren. Wie behagt unsern Lesern diese Auflösung? Sie ist gerade so gut, wie wenn man sagte: Es ist allerdings ein Widerspruch, daß Schwarz Weiß ist und auch nicht ist; er löst sich aber, wenn man sich das Schwarz nur recht einprägt. Wir glauben vielmehr, daß er dadurch nur um so stärker zum Bewußtsein kommen wird, und sind der Ueberzeugung, alle Menschen, deren Denken nicht durch ein falsches philosophisches System verkümmert ist, werden die Vorstellung des Lautes, den das geschriebene Wort

„Baum" bezeichnet, und die Vorstellung der dadurch bezeichneten Pflanzengattung ewig für verschiedene Dinge halten.

Das Denken ist die letzte Gestalt des theoretischen Geistes, weil es, wie Rosenkranz lehrt, auch die erste ist, und sich nicht in eine noch frühere auflösen kann. Sind wohl in dieser Speculation die Begriffe des empirischen Bewußtseins zu finden, d. i. lehrt die Erfahrung, daß das Denken die erste Gestalt des theoretischen Geistes ist? Doch sehen wir, worin das Wesen des Denkens bestehe. Indem der Geist den Worten eine Bedeutung gibt, verwandelt er sie, als ein ihm Aeußerliches, Objectives, durch die Macht seiner Subjectivität. Dieß Verschwinden des Gegensatzes von Objectivität und Subjectivität ist das Denken. — Wie doch? Das Denken wäre also Nichts, als ein Fixiren von Bedeutungen für Worte; und die Objectivität, welche früher der Inbegriff der ganzen Außenwelt war, wäre jetzt nur der Inbegriff unserer Worte? So ist es. Die Worte sind nämlich Eins mit den Vorstellungen; die Vorstellungen aber sind die Dinge, laut dem früher über die Einheit des Subjectiven und Objectiven Gesagten, also sind die Worte die Dinge. Daher vernehmen wir weiter: das Denken ist die Negation des Vorstellens; es stellt nicht mehr die Sache vor, sondern ist die Sache. Und Michelet lehrt S. 362: Im Gedächtniß hat die Vorstellung ihre bloß subjective Existenz abgestreift, sie ist im Zeichen das objective Sein; denn das Zeichen ist die Sache selbst, und der Geist, der eben sowohl die Sache, als die Sache, die eben sowohl der Geist ist, ist das Denken. Ueber diese Ansicht haben wir unsere Meinung bereits gesagt, und können uns hier nur über den Geist ein wenig wundern, der, nachdem er schon im vernünftigen Bewußtsein bei der Einheit der Subjectivität und Objectivität angelangt, durch die ganze nachfolgende Reihe von Entwicklungen nicht weiter kommt, als daß er zu dieser Einheit nun auch Worte findet. — Das Denken ist nach Rosenkranz 1) ein Gedankenhaben z. B. in den Sprichwörtern; 2) ist es die Intelligenz selbst z. B. in dem Gedanken vom Zwecke und Mittel, welcher, wie jene von Ursache und Wirkung, Natur, Sitte u. s. w. streng einfach ist; 3) ist es autonomisch; — nach welcher Logik mag wohl diese Trilogie aufgestellt sein? — Es hat Gesetze, die nicht

willkührlich, sondern mit unserem Selbst identisch sind. Dieß sind die Kategorien z. B. Wesen, Grund, Allgemeines, Besonderes und Einzelnes u. s. w., von denen um ihrer Einfachheit willen sich nicht angeben läßt, wie sie sich von einander unterscheiden. Das System der Kategorien ist die logische Idee. Weil die Momente des subjectiven Begriffes der Begriff, das Urtheil und der Schluß sind, so ist der subjective Geist auch Begriffe bildend, urtheilend und schließend. So Rosenkranz. Michelet lehrt: Das Denken wendet sich von der sinnlichen Einzelheit gänzlich ab, es zieht sie gar nicht in Betracht, es zieht aus den Dingen nur seine eigenen Bestimmungen, das intelligible Allgemeine, welche es ihnen geliehen hat, und nun zurückfordert. Es ist 1) Verstand, das Haben der Kategorien, der nothwendigen Verstandeseinheiten, unter welche der Stoff der Erkenntniß subsumirt ist; ferner ihre Anwendung auf jenen Stoff im Entdecken, Klassificiren, Beschreiben, Versuchen; endlich das Inductions= und Erfahrungsgesetz. 2) Urtheilskraft, Anwendung der durch den Verstand gewonnenen Gesetze und Grundsätze. 3) Vernunft. Diese geht nicht mehr durch die Abstraction zum Allgemeinen, sondern vom Innern des Subjects aus steigt sie vom Allgemeinen zum Besondern herab. Ihre Producte sind die Ideen. Die Idee ist am meisten die Sache selbst, das Allerobjectivste von den Dingen, mit Abstreifung alles dessen, was nur der Materie angehört. Die Vernunft bedient sich zur Erkenntniß der Ideen, nur der Ideen, und bringt so zum voraussetzungslosen Princip des Alls, das eben so das eigene Wesen der Seele, wie der Dinge ist. Nach Erdmann gehören zum Denken als Momente die theoretische Vernunft, welche die Gesetze des Objectiven wahrnimmt, die praktische, welche sie giebt, und die begreifende, als Einheit beider, oder absolutes Wissen. Durch sie ist die Objectivität aufgehoben, und zu des Geistes eigener Bestimmtheit geworden. — Man sieht, die Hauptgedanken unserer Verfasser sind sich gleich, über die für sie nicht unbedeutenden Abweichungen im Einzelnen mögen sie sich unter sich auseinandersetzen, für uns sind sie von zu untergeordnetem Interesse. Im Ganzen sehen wir die schon oben bemerkte Ermüdung in Aufbringung neuer Gestaltungen fortdauern; die Darstellungen gewähren größtentheils einen Anblick, wie

jene Räume in den Häusern, wo man abgenutzte Einrichtungsstücke von mehren Generationen her zusammen aufbewahrt. Klassificirungen und Schematisirungen aller Art, von wissenschaftlicher Einsicht in die Natur der psychischen Erscheinungen — Nichts.

Die Lehre vom praktischen Geiste, welche nun folgt, beschließt bei Rosenkranz und Erdmann als zweiter Abschnitt der Lehre vom Geiste den dritten Haupttheil, den sie bei Michelet ausschließend bildet. Der theoretische Geist, indem er bis zum Denken gekommen, ist dadurch frei geworden. Die Freiheit der Intelligenz, lehrt uns Rosenkranz, besteht darin, daß ihr Bestimmtsein des gedachten Inhaltes eben so ihr Bestimmen ist, d. h. wenn wir auf früheres zurücksehen: weil die Intelligenz in den Kategorien denkt, diese aber nicht willkührlich und dennoch mit dem Selbst identisch sind, so ist sie im Denken zugleich das Bestimmende und Bestimmte. Das Denken, heißt es S. 312, ist die freie Selbstbestimmung des Subjectes. Wir haben also neben der transscendentalen Freiheit der Reproductionen nun auch eine transscendentale Freiheit des Denkens. Das Denken, lesen wir weiter, ist auch schon das Wollen; was früher so ausgedrückt wurde, daß das Denken ohne Wollen unmöglich sei, und umgekehrt. Halt! rufen wir, das Denken ist nicht das Wollen, wie Jedermann weiß, der deutsch kann; und daß die zwei Behauptungen: das Denken ist das Wollen, und: das Denken ist nicht möglich ohne das Wollen, nur verschiedene Ausdrücke desselben Gedankens seien, das ist eine Unwahrheit, die wir uns auch nicht so leicht aufbürden lassen. Mag der Verfasser sehen, wie er zu einem Wollen kommt, auf diesem Wege geht es nicht. Früher lesen wir: Ich kann vermöge der Freiheit meiner Intelligenz mich zu einem Inhalt bestimmen, der ebenso der meinige ist, als er seiend ist, d. h. ich kann wollen. Wir verstehen was der Verfasser will. Das Wollen geht laut dem Zeugnisse der Erfahrung gewöhnlich auf Veränderungen in der Außenwelt hin, und dieß Merkmal sähe er gern in seinem Begriffe. Wir geben ihm zu, daß die Intelligenz, als denkend, sich zu einem Inhalte bestimmt, welcher der ihrige ist, d. i. daß der Gedanke, den sie denkt, ihr Gedanke ist; daß dieser Inhalt damit aber auch schon seiend, d. i. ein Wirkliches, äußeres Object sei, davor möge

uns Gott bewahren. Seine schöne Welt könnte keine Stunde länger bestehen. Den Begriff also, den uns der Verfasser vom Wollen gibt, können wir durchaus nicht als dem empirischen Bewußtsein entsprechend anerkennen. Sehen wir, was uns Michelet bietet. Der theoretische Geist, sagt er S. 75, weiß sich zuletzt als alle Wirklichkeit, als die Substanz der Dinge. Das haben wir bereits gehört und nicht geglaubt. Diese Dinge, fährt er fort, sind das Falsche, Aufzuhebende, an dessen Stelle sich der Geist zu setzen hat; so ist er praktischer Geist oder Wille. Aber, müssen wir bemerken, dieses Falsche, Aufzuhebende ist ja bereits aufgehoben durch das Denken; was plagt ihr den Geist noch weiter? Und nun soll er gar sich selbst an die Stelle der Objecte setzen, er soll seinen Leib verlassen, und zum Steine, zur Pflanze werden! Der Geist, als theoretischer hat die Objectivität aufgezehrt; es scheint aber, er kann sie nicht verdauen, und so gibt er, als praktischer, sie wieder von sich. In solchen Reden ist doch wahrlich vom Begriffe des Wollens Nichts zu finden. Gehen wir zu Erdmann, der uns S. 124 folgende Belehrung gibt. In der Aufhebung der Objectivität durch das Denken liegt zweierlei: „1) daß der Geist, der die Objectivität als seine eigene Bestimmtheit weiß, es als einen Widerspruch wissen muß, nicht auch objectiv zu existiren.“ Umgekehrt sagen wir, das war ja eben früher der Widerspruch, daß es eine Objectivität gab, die nicht Subjectivität war; um diesem zu entgehen, nahm das Subject die Objecte denkend in sich auf. Will es nun gar selber zum Objecte werden, so wird es die eben geheilte Wunde nur wieder aufreißen, und sich selber muthwilligerweise ein unerträgliches Dasein bereiten. Der Verfasser fährt fort: „2) liegt in Obigem, daß die Objectivität, als seine, dem Geiste keinen Widerstand mehr leisten kann, sondern ihn in sich hineinlassen muß. So ist er nun die Fähigkeit geworden, sich selbstständig in eine Objectivität zu verwandeln, er ist praktischer Geist oder Wille.“ So ist denn, sagen wir, der Geist ein Proteus geworden, der sich endlos verwandelt. Nur ist er zugleich allmächtig, denn er kann eben Alles, was er will; Nichts kann ihm widerstehen, ja Alles, was er will, ist schon wirklich, indem er es will, und einfach dadurch, daß er es will. Die Hegel'sche Philosophie hat nicht selten

Lust gezeigt, ins öffentliche Leben einzutreten; was würde sie aber wohl von einem Staatsmanne urtheilen, der mit ihren Ueberzeugungen, den eben ausgesprochenen, es unternähme, ein Land zu regieren? Sonst pflegt man es als ein nothwendiges Erforderniß zur Weisheit zu betrachten, daß ein Mann genau wisse, was er kann, und was nicht, und daß er sich hüte, zu wollen, was er nicht kann. — Der Begriff des Wollens ist allerdings nicht ohne Schwierigkeiten; man muß, um ihn gehörig zu fassen, ein wenig Psychologie verstehen. Niemals hat ihn aber ein Denker so zum Ungeheuer entstellt und jeder Verständlichkeit und Wahrheit beraubt, wie es hier geschehen. — Natürlich ist auch das Wollen frei, transscendental frei, und dieß ist die dritte Freiheit dieser Art. Wird der Geist bei so vielen Freiheiten im Stande sein, noch einen zusammenhängenden Gedanken, ein consequentes Handeln zu haben? Wir fürchten sehr, um seinen Verstand, wie um seinen Charakter ist es unter solchen Umständen geschehen.

In drei Abtheilungen werden nun die Entwicklungsstufen des praktischen Geistes dargestellt. Rosenkranz behandelt im ersten Capitel das praktische Gefühl. Wir kommen demnach zum drittenmale auf das Gefühl zu sprechen. Das theoretische Gefühl, heißt es S. 316, muß sich besondern d. i. zu einzelnen, bestimmten Gefühlen werden; dadurch empfindet das Subject Mangel, der quälend ist, und den Geist drängt, seine Beschränktheit durch ihre positive Negation aufzuheben. Dieß ist der Reiz, das praktische Gefühl in seiner Allgemeinheit. — Wieder leere Namenerklärungen, denn wir wissen nicht, was das Gefühl eines Mangels, das Gedrängtwerden des Geistes eigentlich für Zustände sind. — Michelet sagt S. 244 u. w.: das praktische Gefühl ist ein Urtheil; jede Empfindung wird praktisches Gefühl, wenn ich sie auf das Sollen in mir beziehe, auf das Nichtrealisirtsein des sinnlichen Willens in adäquater Weise. Nach Erdmann §. 129 ist das praktische Gefühl kein Urtheil, sondern das bloße Gefühl des Sollens. Damit haben wir offenbar nichts gewonnen. Der Reiz, lehrt Rosenkranz weiter, besondert sich wieder in den Trieb und seine verschiedenen Formen. Der Trieb ist die zur Selbsterhaltung strebende Natur des lebendigen Subjectes. Befriedigung und

Nichtbefriedigung des Reizes geben Lust und Unlust. — Wir zweifeln, daß diese Gefühle nur in Folge eines Reizes, eines gefühlten Mangels entstehen; er möchte z. B. bei der Lust schwer zu entdecken sein, welche eine unerwartet vernommene liebliche Melodie mir erweckt. Michelet S. 450 erklärt die Lust für die letzte Spitze einer Thätigkeit der Seele, welche durch gewisse vorgenommene Veränderungen den Zustand der Disharmonie aufgehoben und Harmonie erzeugt hat. Wenn jedoch die Lust eine Spitze ist, so wollen wir wissen, welche Form diese Spitze habe, und aus welchem Stoffe sie bestehe. Auch geht die Lust nicht selten plötzlich in Ekel über, wo also die letzte Spitze noch einen Zusatz bekömmt, der selber nicht der letzte zu sein braucht. — Unsere Literatur hat Dutzende von sogenannten empirischen Psychologien, welche von diesen Gegenständen eben so gute, sehr oft bessere Erklärungen geben. Ueberhaupt stehen die hier beurtheilten Schriften zu jenen ältern in einem doppelten Verhältniß. Sie leben eines Theils von ihnen, indem sie deren Schematisirungen und Namenerklärungen gläubig auf- und annehmen; andern Theils verfahren sie mit einer Rücksichtslosigkeit gegen dieselben, welche man sonst nur gegen die unverständigsten Ansichten zu zeigen pflegt. Ob Lust nur aus Unlust, beide nur in Folge einer vorausgegangenen Begierde entstehen können, dieß sind alte von frühern Schriftstellern gern behandelte Streitfragen. Unsere Verfasser geben ihre Meinungen darüber mit so sorgloser Oberflächlichkeit ab, als ob ein Streit weder je Statt gehabt, noch auch unter vernünftigen Menschen Statt haben könnte. Haben wir übrigens bisher nicht gewußt, was das Gefühl ist, so wird unser Begriff dadurch noch verworrener, daß uns nun auch Reiz und Triebe als Formen des praktischen Gefühles aufgeführt werden.

Die zweite Hauptform des praktischen Geistes ist nach Rosenkranz das Gemüth. Das Thier bleibt beim Gegensatz von Lust und Unlust stehen, der Mensch macht sich durch sein Bewußtsein sein Fühlen zum Gegenstand. Die Identität des Gefühls und Selbstbewußtseins ist das Gemüth. Schon früher, als vom Gefühle die Rede war, hat der Verfasser eine gewisse „Lockerheit der Bezeichnung" dafür in Anspruch genommen; es scheint, er will, daß man sie ihm auch für das Gemüth und andere Benennungen

gelten lasse. Wenigstens ist nicht abzusehen, wie dieser Name gerade zu jener Definition komme, und umgekehrt. Zugleich sehen wir, daß wir es mit dem vielgebrauchten Worte Identität nicht immer genau zu nehmen haben; denn Identität von Bewußtsein und Gefühl ist hier das Bewußtsein eines Gefühls. — Das Gemüth, lesen wir weiter S. 322, ist Begierde, indem das selbstbewußte Subject, dessen praktisches Gefühl durch einen Gegenstand erregt ist, dessen Genuß durch seine Vernichtung zu erreichen sucht. — Wieder treffen wir einen alten Bekannten, von dem wir viel Wunderliches gehört, wenn gleich nicht, wer er sei. Hier erfahren wir, die Begierde sei eine Form des Gemüthes oder des mit Selbstbewußtsein verbundenen Gefühles. Dieß ist jedoch ebenso sehr gegen den Sprachgebrauch, als uns, die wir noch immer nicht wissen, was das Gefühl sei, unverständlich. Das aber sind wir schon gewohnt; eine Frage hingegen müssen wir hier stellen. Die Begierde sucht, wurde uns früher und eben jetzt wieder gesagt, Befriedigung durch Vernichtung des Gegenstandes; sie sucht nach S. 324 das Außereinandersein des Subjectes und Objectes aufzuheben, und das Object als ein genossenes d. i. negativ gesetztes, zum Prädicat des Subjectes zu machen. Wie vereint sich damit, daß die Begierde hier als eine Form des praktischen Geistes erscheint, welcher nicht das Object aufzuzehren, in die Subjectivität zu verwandeln, sondern umgekehrt die Subjectivität zu objectiviren, in die Objecte zu verwandeln hat? Zwar heißt es auch an einen frühern Orte: die Begierde ist der durch eine Vorstellung determinirte Wille. In eine Vorstellung verwandelt ist der Gegenstand unvergänglich geworden; der Wille kann also nicht mehr wie der Trieb, auf völlige Vernichtung desselben gehen, sondern er will nur das Substantielle in ein Accidentielles verwandeln, er will den Gegenstand haben. Aber die Verwandlung der Substanz des Objectes in eine Accidenz des Subjectes scheint doch dasselbe, wie die Subjectivirung der Objectivität, um so mehr, als der Verfasser sich wohl nicht entschließen wird, das, was er objectiven Geist nennt, für eine Accidenz des subjectiven Geistes zu erklären. Wie ferner es zugehe, daß Gegenstände durch Verwandlung in Vorstellungen unvergänglich werden, das möchte wohl Mancher gern wissen; es ließen sich

mit dieser Kunst schöne Prämien verdienen. Was mag sich wohl überhaupt der Verfasser denken, wenn er sagt, der genießende Trieb vernichtet seinen Gegenstand, die genießende Begierde nicht? Spräche er bloß vom Nahrungstriebe, so wäre es falsch, aber es ließe sich dabei doch Etwas denken. Eine Merkwürdigkeit ist es auch, daß er den Thieren die Begierden abspricht. Es scheint, die Hegelsche Schule habe, wie so Vieles, auch eine eigene Thierwelt; die gemeinen Thiere wenigstens, welche wir andern Menschen beobachten, thun Aeußerungen, aus denen wir ungefähr mit derselben Sicherheit auf das Dasein von Begierden bei ihnen schließen, wie bei unseren Nebenmenschen. —

Zweitens hat das Gemüth die Form der Neigung. Diese hat zu ihrem constitutiven Princip den Hang, eine Besonderung des Triebes, und zwar eine bleibende Tendenz desselben; sie ist eine konkrete Bestimmtheit des Hanges. Im Unterschiede von der Begierde, welche ihre Uebermacht über das Object zu realisiren sucht, strebt die Neigung das Dasein desselben zu erhalten, und genießt ohne die zerstörende Unruhe der Begierde. Im Unterschiede vom Hange ist sie wechselnd, während der Hang bleibt. So meint denn der Verfasser S. 328 wirklich, der Hang zum Weintrinken könne wohl aus einer Neigung zu französischen Weinen in eine zum Rheinwein übergehen, der Hang zum Weintrinken als solcher aber beharre laut der unumstößlichen Dialectik der Begriffe. Die Erfahrung widerlegt diese Unumstößlichkeit. Wie kann sich überdieß die Neigung dadurch von der Begierde unterscheiden, daß sie ihr Object zu erhalten sucht, da eben zuvor dasselbe Streben, zu erhalten, nur zu haben, und nicht zu zerstören, von der Begierde ausgesagt wurde? Wie kann ferner die Neigung genießen, da Genuß Aufhebung des Objectes sein soll, und sie ihr Object erhält?

Die dritte Form des Gemüthes ist die Leidenschaft. In ihr, sagt Rosenkranz S. 323, will das Subject den Inhalt seines Gefühls als Begierde und Neigung zugleich genießen; es macht sich zum Prädicate des Objects und will zugleich, daß dieses sein Prädicat werde; es gibt sich gegen dasselbe auf, und erhält sich aus ihm wieder zurück. Welche preciöse Ausdrücke für einen so schlichten Gegenstand! S. 331 heißt es, die Leidenschaft sei der

Gipfel der Vertiefung des praktischen Subjectes in sich selbst. Sonst meinte man, die Leidenschaft vertiefe sich weit mehr in ihr Object, als in das Subject. Ihr Wesen wird ferner dahin angegeben, daß sie nicht eine gesteigerte Neigung, sondern eine Neigung verbunden mit Affect sei. Vom Affect aber wird gesagt, er sei ein Gefühl, eine Empfindung, worin das Subject als Subject sich verliert; er sei vorübergehend, werde aber mit einer Neigung verbunden, beharrlich. Wir erwidern: einen beharrlichen Affect im eigentlichen Sinne dieser Worte gibt es nicht; kein Mensch vermöchte ihn zu ertragen. Auch macht der Affect der Neigung nicht zur Leidenschaft, wenigstens nach dem, was man in der deutschen Sprache unter diesen Worten versteht. Ein Geschäftsmann kann gewohnt sein, täglich Abends zur Erholung eine Parthie Whist zu spielen, und dabei leicht aufbrausen; dann mag man ihm eine Neigung zu dieser Art von Erholung zuschreiben und damit verknüpfte Affecte, keineswegs aber eine Leidenschaft. — Eine gar sonderbare Vorstellung hat Michelet von dem Entstehen der Leidenschaften. S. 487 sagt er: das Wissen ist der höchste, edelste Trieb des Menschengeistes; in ihm hat das Subject sein einzelnes Fürsichsein gegen das Object aufgegeben und ist der Allgemeinheit des Objectes adäquat geworden. — Man darf im Vorübergehen wohl ein wenig befremdet sein, daß das Wissen ein Trieb sein soll, gleichwie, daß in ihm, da es doch, besonders nach Hegelscher Ansicht, so verwandt ist mit dem Denken, daß das Subject sein Fürsichsein gegen das Object aufgibt und diesem adäquat wird, während im Denken ein entgegengesetzter Vorgang stattfindet, die Objectivität in die Subjectivität verwandelt wird. Doch Michelet fährt fort: „der bestimmte Inhalt des Objects ist selbst zur Allgemeinheit erweitert, durch das Wissen nämlich, hat sich aber damit der ganzen Thätigkeit des Subjects bemächtigt, und dieß an sich gefesselt. So wird die Leidenschaft. Nun wird das Subject nicht mehr durch das Allgemeine, sondern durch einen bestimmten Inhalt beherrscht, es wird zum Sklaven. Hiermit ist das Wesen, die dialectische Nothwendigkeit, so wie natürlich auch die einzig mögliche Art des Entstehens der Leidenschaft gezeigt! — Die in der Lehre vom praktischen Geiste bisher besprochenen Zustände, Gefühl,

Affect, Leidenschaft, Begierde, Neigung Hang u. s. w. sind von Kant, Maaß, E. Schulze u. A. zum Theile trefflich behandelt. Fehlt gleich die wissenschaftliche Einsicht in die Natur dieser Vorgänge, so erhalten wir doch einen Reichthum wahrer und feiner Beobachtungen, welche zur Charakterisirung derselben wesentlich beitragen. Hätten unsere Verfasser nicht mehr gegeben als jene, so verdienten sie keinen Dank; nun aber geben sie uns geschraubte Phrasen statt schlichter Rede, verschwimmende Andeutungen statt fester Charakterzüge, und statt treuer Naturbeobachtung, nicht selten offenbare Verfälschung.

Im letzten Capitel spricht Rosenkranz über Glückseligkeit und Willkühr. Die Natürlichkeit des Geistes strebt nach Befriedigung aller Begierden, Neigungen und Leidenschaften d. i. nach Glückseligkeit. Die Menge und der Conflict der Leidenschaften ruft die Reflexion herbei, daß durch Wahl unter den Begierden der größte und dauerndste Genuß entstehe; die Entscheidung ist die Willkühr. Aber sie ist vernunftlos und gibt den Menschen dem ruhelosen Drange der Begierden und der Langeweile Preis. Ein Kriterium für die Reflexion ist nöthig, welches über die Relativität des Genießens hinausgeht. Es ist die Freiheit des Geistes in ihrer Objectivität. In Familie, Gesellschaft, Staat, Kunst, Religion, Wissenschaft gelangt das praktische Gefühl zu der ihm adäquaten Form, die sich als vernünftig rechtfertigen und mit dem Allgemeinen des Denkens versöhnen kann. So wird der praktische Geist reell frei, die Lehre vom subjectiven Geiste endet, und jene vom objectiven beginnt. — Dieses Capitel könnte mit gleichem Recht in jedem anderen Buche stehen, denn es enthält keine psychologischen Untersuchungen. Entschluß, Willkühr, Reflexion, Freiheit werden nur genannt. Doch wäre es der Psychologie würdig und geziemend zu zeigen, wie die Vorstellungen von Sittlichkeit und Recht, Tugend und Laster, Löblichem und Schändlichem, wie Entschluß, Ueberlegung, praktischer Grundsatz, Charakter und ähnliche Gegenstände sich bilden. Französische Denker haben die Behauptung aufgestellt, Moralität sei eine Sache der Meinung und des Herkommens; was die bürgerliche Gesellschaft, in der wir aufwachsen, die Personen, welche uns erziehen, für ehrenvoll und löb-

lich halten, das halten auch wir dafür, und keine Gesinnung habe an und für sich einen Werth. Deutsche Philosophen des achtzehnten Jahrhunderts widersprachen mit Entrüstung, und sahen darin eine Schändung des Heiligen. Im neunzehnten Jahrhunderte kehren andere deutsche Philosophen zu jener Ansicht zurück. Die Freiheit des Geistes in seiner Objectivität, lehrt die Hegelsche Schule, ist das absolute Kriterium für die Willkühr des subjectiven Geistes; d. h. die Summe von Ansichten über Recht und Unrecht, welche sich zu irgend einer Zeit in der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, dem Staate herausgebildet, ist der objectiv giltige Maßstab für das Handeln jedes Einzelnen in ihnen. Diese Ansicht steht würdig der besprochenen zur Seite: Macht ist Recht.

Michelet ist gegen das Ende seines Buches bedeutend ausführlicher, als Rosenkranz, namentlich werden Determinismus, Indeterminismus und Freiheit des Willens von ihm, gleichwie von Erdmann, näher betrachtet. Nach Beiden ist der Wille indeterminirt. Das Thier muß seinem Triebe gehorchen, sagt Michelet S. 493, der Wille des Menschen hingegen ist gänzlicher Unbestimmtheit fähig; er kann den Trieb als den seinigen setzen oder auch nicht. Und S. 505: der Wille ist das Determinirende des Determinirenden, der äußern Umstände; die Willkühr ist die Zufälligkeit des Willens. Der Wille nach Erdmann § 156 hat die Möglichkeit, alle seine Determinationen zu realisiren; sie gelten alle gleich, der Wille ist im Indifferenzpunkte oder dem Aequilibrio derselben, und hat selbst den Ausschlag zu geben; so ist er undeterminirt. Nach beiden Verfassern ist er aber auch determinirt, und Determinismus und Indeterminismus sind nach Erdmann § 160 eines die Wahrheit des andern. Endlich lesen wir § 161: In Wahrheit ist der Wille zu denken in seiner Determination undeterminirt, und in seinem Undeterminirtsein determinirt, d. i. der freie Wille. Wie Schade, daß Leibnitz nicht lange genug gelebt, um sich so gründlich belehren zu lassen! Anders kommt Michelet zu demselben Ziel. Die Glückseligkeit ist S. 512 die Totalität der einzelnen Befriedigungen. In ihr ist jede einzelne Befriedigung nur Mittel, Moment, das Allgemeine aber Zweck. Der Wille will also das Allgemeine. Dieß ist zugleich seine eigene Natur; er will demnach

in jeder Befriedigung sich selbst, und dadurch ist er frei. „Die Freiheit ist der Wille, der den Willen will." — Dieß ist ein ziemlich plumpes Taschenspielerstückchen. Die Allgemeinheit ist das Gefäß mit dem falschen Boden; oben liegt die Glückseligkeit als Totalität der einzelnen Befriedigungen, unten die Natur des Willens in seiner Einheit mit dem Denken. Ein kleiner Druck, und der Becher erscheint abwechselnd von dem Einen und von dem Andern erfüllt, das Eine ist das Andere, und der Wille will sich selbst. Näher der Wahrheit kommt der Verfasser, wenn er den freien Willen für den zur Vernünftigkeit erhobenen Trieb erklärt; doch diese Frucht hängt zu hoch, als daß die Bequemlichkeit, mit welcher ihm darnach zu langen beliebt, sie erreichte. Er spricht nun ferner von der Person, von ihrem Anderen, der Sache, und von ihrem Zusammengeschlossensein, dem Eigenthum, was den Uebergang zum objectiven Geiste als der vollendeten Realisirung der psychologischen Freiheit bildet. Wir finden hier nichts Psychologisches mehr.

So haben wir denn den ersten Theil unserer Aufgabe gelöst, und die vorliegenden Werke darauf hin durchgesehen, in wie weit sie eine treue Schilderung der in der Erfahrung gegebenen geistigen Zustände, und dazu eine Nachweisung der Ursachen und Gesetze ihres Entstehens enthalten. Wir haben einen langen Weg gemacht, an dessen Ende uns vielleicht nur wenige Leser begleiten mögen. Was aber unangenehm ist für den Leser, war es noch mehr dem Schreiber. Wer mag ohne Widerwillen eine lange Reihe von Gegenständen durchsprechen, bei deren jedem er mäkeln, bekritteln, verwerfen muß? Auch gab es da Stellen so greller Art, wie sie sonst wohl veranlassen, daß man ein Buch ohne Weiteres und für immer zuschlägt. Allein hier haben wir es mit den Erzeugnissen einer Schule zu thun, die anspruchsvoll dasteht und einflußreich. Einen allgemein ausgesprochenen Tadel hält man gewöhnlich für genügend widerlegt, durch einen eben so allgemein gehaltenen Widerspruch; darum mußte ins Einzelne gegangen und Schritt für Schritt gezeigt werden, welcher Art das Dargebotene sei. Wir haben gefunden,

daß von so vielen Seelenzuständen keiner nur entfernt mit jener Genauigkeit beschrieben ist, welche von echter Naturforschung in Anspruch genommen wird; und Naturforschung muß doch Psychologie auch sein, wenn sie es zur Wissenschaft bringen und man unter Natur nicht willkührlich bloß das Körperliche, sondern überhaupt das erfahrungsmäßig Gegebene verstehen will. Wir haben die Schilderungen der einfachsten geistigen Zustände unverständlich gefunden, durch Unnatur und Schwulst des Ausdruckes, so daß, wenn nicht die bekannten Namen zu Hilfe kämen, der Leser schwer oder gar nicht erriethe, wovon die Verfasser sprechen. Nicht nur fehlen häufig die charakteristischen Merkmale, sondern ganz widersprechende werden zusammengestellt; reine Erdichtungen entstellen endlich die Wirklichkeit, und schaffen hie und da wahre Ungeheuer, selber für eine Fabel zu schlecht, da sie nicht bloß unmöglich sind, sondern auch abgeschmackt. Steht es so um die Beschreibung der behandelten Objecte, so war ein Begreifen derselben aus ihren Ursachen und Gesetzen ohnehin unmöglich. Statt dessen finden wir an der Stelle, wo die bisherige Behandlung der Psychologie allgemein sich um die Auffindung von Gesetzen bemüht, die Behauptung, es gebe keine. Dieser monströse Satz, wäre er allgemein anerkannt, würde unsere Wissenschaft unmöglich machen; jetzt vernichtet er nur die Hoffnung, daß die Hegelsche Schule je in diesem Fache etwas Dankenswerthes leisten werde.

Das bisher Gesagte ist nicht geeignet, dem Leser ein treues Bild der besprochenen Werke zu geben. Wir wollten Nichts, als den Maßstab echter Naturforschung an sie legen; dazu mußten wir die Behandlung, welche die Thatsachen hier erfahren, vereinzelt betrachten. Ihre Verbindung ist es aber gerade, worin die Schule ihren Werth und ihre Eigenthümlichkeit setzt. Endeten wir hier, so würde sie uns beschuldigen, ihre wichtigsten Gedanken, ihre eigentliche An- und Absicht gänzlich übersehen zu haben, und der Leser, falls er uns auch in allem Obigen beistimmte, könnte argwöhnen, wir hätten das minder Gute für unsern Tadel herausgewählt, das Bessere unterschlagen. Wir wünschen aber feste Ueberzeugungen zu begründen. Darum wollen wir jetzt den Standpunkt der Verfasser in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen versuchen; wir wollen

prüfen, mit welcher Consequenz sie von ihm aus zu Werke gegangen, und ob, was sie erreicht, uns einen Ersatz zu geben vermag für Alles, was wir auf unserem Standpunkte stehend bisher an ihren Leistungen vermißten.

Der Standpunkt unserer Verfasser ist das spekulative Wissen, ihre Methode die dialektische. Ein jeder Begriff z. B. **A**, zeigt bei näherer Betrachtung, daß er sein Gegentheil, das Nicht-**A** an sich hat; so schlägt er um in dieses, so wie dieses in jenes; dadurch zeigen aber beide sich als identisch. Das nothwendige Umschlagen eines jeden Begriffes in sein Gegentheil ist die dialektische Methode, die Einsicht in die Einheit desselben mit seinem Gegensatze ist das spekulative Wissen. Heißt **B** die Einheit von **A** und Nicht-**A**, so schlägt nun auch dieses um in sein Nicht-**B**, und die Einheit von **B** und Nicht-**B** ist **C**; in gleicher Weise entwickelt sich das **C** zu der höhern Einheit **D**, diese zu **E** u. s. f., bis die Reihe der Entwicklungen zu irgend einem **Z** gekommen, welches in das **A** zurückschlagend das Ganze zu einem Kreis zusammenschließt. Hiebei ist jedes spätere Moment der Entwicklung ein höheres; denn es enthält die früheren als aufgehoben in sich, ist also reicher als sie. Ein Beweis für die Richtigkeit dieser Methode wurde hie und da versucht, gewöhnlich aber für unnöthig und unmöglich gehalten. Die Methode beweist sich selbst in der Anwendung. Man nehme, was immer für eine Wissenschaft, hebe den Begriff ihres Gegenstandes heraus, und untersuche ihn genau, so wird sich faktisch erweisen, daß er sein Gegentheil enthält, in dieses übergeht. Darum ist diese Methode keine von Außen an die Gegenstände gebrachte, sie ist ihnen immanent; sie ist der Gang, den diese selber gehn. Hegel hat mit Geist und Scharfsinn und seltener Ausdauer an den oben gezogenen leeren Kreisfaden der Entwicklungen bestimmte Gegenstände gereiht; sie fließen alle wie Wellen in einander über, und die Bewegung geht ohne Ende rund herum. Was wir oben **A** genannt ist das unvermittelte leere Sein; die Hauptmomente der Entwicklung sind die folgenden: das Sein geht über in das Wesen, dieß in den Begriff, welcher zur logischen Idee wird. Diese entläßt frei aus sich die Natur, welche durch die Stufen des Mechanismus, Chemismus und Organismus empor-

steigt zum subjectivem Geiste, der zum objectiven geworden in dem absoluten endet. Der letzte ist nun unser obiges Z, er setzt sich selbst wieder herab zum leeren Sein, und erfüllt so den Kreis. Zwischen je zwei der hier genannten Hauptmomente schieben sich Mittelglieder ein. Die von uns besprochenen Werke behandeln einen Ausschnitt dieser Kreislinie, den subjectiven Geist, wie er aus dem nächst früheren Hauptmomente, der Natur, hervorgehend, in das nächst spätere, den objectiven Geist übergeht.

Wir haben hiemit die Basis zu einer Kritik gewonnen, wie diese Schule sie zu fordern pflegt; zu einer solchen nämlich, die ihren Standpunkt nicht außer, sondern in dem zu beurtheilenden Systeme selbst nimmt. Zwar wollen wir hiemit diese Forderung nicht anerkannt haben; sie nimmt die Consequenz für die Wahrheit, und ist eine der vielen falschen Behauptungen, denen allein die Kühnheit Eingang verschafft, mit welcher sie neuerlich oft genug wiederholt worden. Doch ist die Consequenz wichtig genug, um von der Kritik nie übersehen zu werden. Unser Geschäft ist nun, zu untersuchen, ob die von unsern Verfassern aufgestellten Momente des subjectiven Geistes sich wirklich mit Nothwendigkeit, und der von ihnen adoptirten dialektischen Methode gemäß aus einander entwickeln.

Vorerst müssen wir aber auch einen Gegenstand zur Sprache bringen, der uns schon lange beschäftigt hat, nämlich die Gesetzmäßigkeit in den Entwicklungen des subjectiven Geistes. Gesetze, wie wir sie oben im Namen der Naturforschung in Anspruch nahmen, erkennen die Verfasser, wie wir gesehen, nicht an; dennoch behaupten sie eine Gesetzmäßigkeit, und zwar jene der dialektischen Entwicklung. Den Geist in seiner Entwicklung begreifen, sagt Erdmann §. 4, heißt diese als nothwendig erkennen; dieß geschieht durch die dialektische Methode. Und nun fragen wir: Wie verhält sich die dialektische zur genetischen Methode? Wir meinen so: eine Pflanze wird vor unsern Augen. Dazu ist Same nöthig, welcher allerlei Stoffe aus Luft und Erde an sich zieht, wobei die Sonnenwärme gewöhnlich mithilft. Same, jene Stoffe, Sonnenwärme sind die Bedingungen des Entstehens der Pflanze; sie sind auch der Stoff, welcher verbraucht werden muß, damit aus ihm

die Pflanze werde; sie sind endlich der Grund, aus dem das Dasein der Pflanze hervorgeht. Wer uns jene Bedingungen und die Art, wie aus ihnen die Pflanze wird, nachweißt, zeigt die Genesis der Pflanzen, und eine wissenschaftliche Methode, welche diese Genesis der Dinge enthüllte, wäre die genetische Methode. Sollten wir nun annehmen, das Moment **A**, aus welchem dialektisch sich das Moment **B** entwickelt, sei der Stoff, die Bedingung, der Grund, aus welchem und durch welchen faktisch das **B** wird? Erdmann erwidert aus §. 4, die dialektische Methode sei wesentlich von der genetischen verschieden; §. 5 bemerkt er: die einzelnen Stufen der Natur existiren neben einander, die Entwicklungsstufen des objectiven Geistes kommen nach einander vor; und §. 162: der dialektische Uebergang vom begreifenden Denken zum Wollen will nicht sagen, daß nicht beide parallel zu einander sich entwickeln können. So lehren auch die andern Verfasser, und die Schule hat nie geglaubt, das Wesen werde aus dem Sein in der Zeit, die logische Idee sei der Stoff, woraus die Natur geformt ist; der Mechanismus werde verbraucht, und verschwinde durch den Chemismus, das Denken durch das Wollen u. dgl. Rosenkranz belehrt uns sogar, in der Reihe von Entwicklungen, **A**, **B**, **C**, sei sowohl **A** als **C** der Grund von **B**, weil der Begriff des Grundes ein solcher sei, in dem Alles, und der in Allem steckt. Somit können wir an dem wesentlichen Unterschiede, welchen die Schule zwischen der dialektischen und genetischen Methode macht, nicht zweifeln, und nicht den zeitlichen und ursachlichen, sondern rein den begrifflichen Zusammenhang zeigt die erstere. Demnach wäre es möglich, daß gewisse Entwicklungen, welche nach der dialektischen Methode von **A** bis **Z** ablaufen, in der Wirklichkeit von **Z** nach **A**, oder in jeder andern nach den Regeln der Combinationen und Permutationen denkbaren Folge auftreten. Nun ist aber die zeitliche und ursachliche Folge der Veränderungen für uns von höchster Wichtigkeit; es zeigt sich daher in der Hegelschen Philosophie, welche doch auch wie jede Philosophie die Wirklichkeit begreiflich machen möchte, eine Lücke, welche ihren Werth gar sehr zu schmälern scheint. Doch ein Bedenken entsteht. Die dialektische Methode soll den Dingen nicht äußerlich sein, sie soll den Gang der Dinge selbst darstellen;

wäre sie damit nicht genetische Methode? Man erinnert sich ferner, daß Hegel und seine Schule in der Philosophie der Geschichte und in der Geschichte der Philosophie die wirklich statt gehabten Entwicklungen als dialektische Prozesse darstellen, und somit die Genesis zur Dialektik machen. Man erinnert sich auch, wie manchmal die Schule sich bemüht hat, den Namen der „neuesten" sich zu erhalten, meinend, die späteste in der Zeit sei die vollkommenste nach der Dialektik, und eine „Genesis des Geistes" haben wir von ihr gedruckt gelesen. Wo bleibt da überall die behauptete wesentliche Verschiedenheit zwischen Dialektik und Genesis? Hier ist eine sehr dunkle Stelle im System, auf welche wir ernstlich aufmerksam machen. Sie verleitet fortwährend, da, wo die Entwicklungen der Wirklichkeit mit der Dialektischen gleichen Schritt halten, zu sagen: das sei ganz natürlich, denn die Genesis der Wirklichkeit sei eben die Dialektik des Begriffes; wo sie aber von einander abweichen, bemerkt man: das sei wieder ganz natürlich, denn die Genesis der Wirklichkeit sei ja nicht die Dialektik des Begriffes.

Wir kehren zur Lehre vom subjectiven Geiste zurück. Für diese ergiebt sich aus dem Gesagten die Folgerung, das sie nutzlos ist für jede praktische Anwendung. Weder wer Pädagogik, Moral, Politik praktisch ausüben, noch wer dieselben wissenschaftlich bearbeiten will, kann von ihr etwas lernen. Denn, was hilft es ihm zu wissen, irgend ein geistiger Zustand **B** sei begrifflich die Negation von **A** oder die Einheit von **A** und Nicht-**A**, wenn er nicht erfährt, woraus und wie jener sich entwickelt, was also zu thun, was zu meiden ist, will man ihn an sich oder Andern herbeiführen oder entfernen? Diese Folgerung ist so entscheidend für den Werth des Systems, daß wir nicht zweifeln, Freunde desselben werden sie zu bestreiten, und den dialektischen Prozeß auch als Prozeß des Wirklichen darzustellen versuchen. Darum haben wir so eben auf den ausdrücklichen Widerspruch aufmerksam gemacht, den die Schule selbst gegen einen solchen Versuch erhebt, so wie auf die anerkannte Absurdität der Behauptung, daß die niedern Momente jener dialektischen Entwicklungsreihe faktisch aufgezehrt und verbraucht würden von den höheren, und fügen nun noch Folgendes bei. Alle drei vor uns liegende Werke führen in der Reihe der dialektischen

Entwicklungsmomente des subjectiven Geistes auch den Somnambulismus, die Seelenkrankheit, die Leidenschaft auf. Entweder ist nun die dialektische Entwicklung zugleich die faktische, und dann muß jeder Mensch auf seinem Wege von der Wiege bis zum Grab nothwendig wenigstens einmal ein Clairvoyant, einmal wahnsinnig, einmal ausschließlich von einer Leidenschaft beherrscht sein; oder wenn man der Erfahrung die Ehre geben und dieß läugnen will, so ist die dialektische Entwicklung nicht die faktische. Wir lassen Jedermann wählen nach Belieben, halten uns aber an die ausdrückliche Entscheidung der Schule, und beharren bei der oben gezogenen Folgerung. Weitere Bestätigungen aus den vorliegenden Werken werden wir später noch für unsere Meinung finden. Als eine Sonderbarkeit erscheint es demnach, wenn bei Rosenkranz und Michelet dennoch hie und da ein schwacher Versuch vorkommt, einen geistigen Zustand genetisch zu erklären. Daß er nirgends gelungen, haben wir oben ausführlich dargethan. Es scheint, die Verfasser waren sich selbst nicht ganz klar über das Verhältniß der beiden Methoden, und unterlagen unbewußt den Anforderungen, welche ein gesundes Denken an die Psychologie macht. Ihre Leser werden durch ein solches Verfahren freilich wenig zum Verständniß kommen, besonders da an andern Stellen, ein gesetzmäßiger Zusammenhang der faktischen Zustände wieder ausdrücklich geläugnet wird. Erdmann ist in diesem Punkte consequent; seine Darstellung ist rein dialektisch, ohne alle Einmischung des Genetischen. — Wir sagten im Eingange dieser Untersuchungen, es werde sich später zeigen, in welchem Sinne die Verfasser unsere Forderung, die Gesetze der Seelenzustände nachzuweisen, nehmen; dieß ist hoffentlich nun geschehen. Betrachten wir jetzt die Anwendung, welche sie von ihrer dialektischen Methode machen.

Hier dürfen wir nicht die Bescheidenheit übersehen, mit welcher Rosenkranz in der Einleitung S. XI. erklärt, er sei hier wie Hegel selbst in seinen Vorlesungen, häufig gezwungen gewesen, „unschuldige Trichotomieen" aufzustellen; solche nämlich, die nicht so wohl eine organische, das ist dialektische Entfaltung des Stoffes, als vielmehr eine übersichtliche Darstellung desselben geben. Ein so ehrliches Geständniß verdient Achtung; doch möge die Schule

nicht vergessen, daß sie auf die dialektische Methode, wie kühne Spieler auf einen Wurf ihr ganzes Glück gestellt; daß ihr von der Anwendung dieser Methode alles Wissen kömmt, über diese selbst und über alles Andere, und außer derselben keines ist.

Der Geist wird erklärt für die Negation der Natur. Wir müssen untersuchen, was die Natur sei, wo in ihrem Begriffe die Nothwendigkeit eines Ueberganges zu ihrem Gegensatze liege, und ob dieser Gegensatz wirklich der Geist sei.

Die Natur ist die Negation der logischen Idee; als solche ist sie Außereinandersein mit Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Denn die logische Idee ist absolute Einheit aller Unterschiede, gänzliches Vertilgen von deren Selbstständigkeit, Freiheit; Außereinandersein aber ist der absoluten Einheit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit der Freiheit entgegengesetzt. Der Geist nun ist Identität, d. i. Unselbstständigkeit der Unterschiede; er ist Freiheit, indem wie Michelet sagt, seine Unterschiede keine seienden sind, sondern Unterschiede, die eben so keine sind; ein Sein, das ebenso aufgehoben ist; oder nach Erdmann: indem sein Wesen in das Insichsein gesetzt wird. Und weil die Natur die einzige Weise des Außereinanderseins, so ist der Geist ihre Negation. Der Geist, fährt Michelet fort, ist thätig; er ist nur, insofern er thätig ist, Thätigkeit ist seine Substanz. Er assimilirt sich die Natur sowohl als bewegend, indem er als Lebensprincip des Leibes diesen seiner Einheit gemäß bestimmt, wie auch als erkennend. Aber das Idealisirtwerden der Natur ist auch ihre eigene That. Die göttliche d. i. logische Idee, welche das innere Wesen der Natur ist, sucht dieselbe von ihrer Aeußerlichkeit zu befreien; das Außereinandersein nimmt sich immer mehr in sein Centrum zurück. So im Sonnensystem; am meisten aber im thierischen Organismus. In solcher Weise erzeugt auch die Natur den Geist, der ihr Resultat ist. Oder, da dieses eine einseitige Stellung des Geistes zur Natur ist, der Geist ist das erste, das die Natur Setzende, aber auch der Prozeß des Aufhebens aller Aeußerlichkeit. Als solcher erzeugt der göttliche Geist fortwährend das Andere, seine Bedingungen, die Natur und den endlichen Geist aus sich, um sie wieder zu verschlingen. Er ist die Liebe, die das Andere mit sich versöhnen will, und darum es ewig erzeugt.

Das Offenbarende und Geoffenbarte ist in ihm identisch; der Geist ist nur Manifestation seiner selbst. Die Arten seiner Offenbarung aber sind 1) die Natur, die „erstarrte Intelligenz.“ 2) der endliche Geist, mit der doppelten Bestimmtheit des gleichgiltigen Auseinanderseins und der für sich seienden Idealität, 3) der unendliche Geist, Gott, für den die Natur ihre Aeußerlichkeit verloren. In seine Einheit sind Natur und endliche Geister aufgenommen. Alles von ihm Erzeugte ist oder wird er selbst; dieß ist die ewige Zeugung des Sohnes im Christenthume, Gottes Liebe zur Welt ist seine Menschwerdung.

So viel und noch weit mehr weiß uns Michelet gleich in der Einleitung über den Geist zu sagen. Ueber den gegebenen Begriff der Natur wollen wir nur bemerken, daß in spinozistischer Weise die Ausdehnung für das Ausgedehnte gesetzt ist. Liegt nun aber in diesem Begriffe sein Gegensatz? Allerdings, denn das Außereinander ist nur denkbar als Negation des Ineinander. — Also schlägt der Begriff des Außereinander über in jenen des Ineinander? Ganz und gar nicht. Der Raum mit seiner unendlichen Theilbarkeit hat viele Untersuchungen veranlaßt; so haben Denker mancherlei Begriffe mit ihm in Verbindung gebracht. Dieß kann auch mit dem Begriffe des Ineinander geschehn; er kann, gleichwie er in jenem schon enthalten ist, auch im Denken noch auf mancherlei Weise mit ihm verknüpft werden, so daß das Denken von jenem zu diesem übergeht; er selbst bleibt aber ewig ein anderer Begriff, und nie wird jener zu diesem. — Gesetzt aber, man dürfte sagen: weil jener diesen in sich schließt, so geht er in ihn über; hätte man nun den Begriff des Geistes als die Negation der Natur? Ist der nichtige Begriff des Ineinander so beschaffen, daß er in seinen hohlen, dürren Leib das Wesen des Geistes faßt mit der Ueberschwänglichkeit seiner Zustände, das Wesen des niedrigsten, wie des höchsten Geistes, sammt dem Wunder der Schöpfung und den Mysterien der Religion? Wie wäre dieß jemals möglich? Nichts von allem dem ist darin zu finden, alles ist erbettelt und erschlichen. Der Geist, sagt man, ist Idealität und Freiheit d. i. absolute Einheit, Aufgehobensein aller Unterschiede, und dadurch Negation der Natur. Aber ebenso wurde früher die logische Idee erklärt; sie also

ist die Negation der Natur. Und so muß es auch sein, wenn, wie früher behauptet wurde, die Natur die Negation der logischen Idee ist. Aber damit wäre man nicht vorwärts, sondern rückwärts gegangen; man will aber vorwärts. Namentlich ist es der absolute Geist, welcher schon lange als Ziel vorschwebt, das um jeden Preis erreicht werden muß. Darum muß jene absolute Einheit jetzt gleichbedeutend sein mit dem Ineinander, obgleich in diesem höchstens ein Aufheben solcher Unterschiede, welche in dem Außereinander und seinen Arten liegen, nicht aber aller möglichen Unterschiede liegt; darum muß jene Einheit sich plötzlich den Namen „Geist" gefallen lassen, obwohl sie sonst logische Idee hieß, und unter dem Schilde des neuen Namens wird in das alte Ineinander eingeführt, was immer zum Zwecke dient; darum substituirt Erdmann dem Ineinander das bequemere Insichsein, was schon ein Sich, also ein Ich, einen Geist voraussetzt. Der Geist, wird auch gesagt, ist das Denken, also Identität von Subjectivität und Objectivität, und dadurch auch ist er das Ineinander. Wir kennen diese Identität bereits, in welcher der Geist ganz identisch wird mit seinen Objecten, bis auf eine Kleinigkeit, die unvernünftige Empfindung. Ungefähr als ob ein Mathematiker sagte: Fünf ist ganz so viel wie zwölf, bis auf eine Kleinigkeit, nämlich sieben. Aus so jämmerlichem Stoffe macht man keine Wissenschaft; eher mag man aus trockenen Flugsande Brücken bauen.

Der Geist, so hörten wir, resultirt aus der Natur; er ist aber ebensowohl Grund von ihr. Dieß ist begreiflich, wenn wie Rosenkranz behauptet, der Begriff des Grundes in Allem und Alles in ihm ist. Es wird auch begreiflich, wenn man bedenkt, daß die Entwicklung im Kreise herumgeht, wo also jedes Moment ebensowohl vor als nach jedem andern ist. So geben wir zu, daß der Geist die Wahrheit der Natur ist, sobald man uns zugesteht, die Natur sei ebenso gut die Wahrheit des Geistes. Hier stoßen wir aber auf eine sonderbare Idiosynkrasie der Schule. Sie will letzteres nicht zugestehen; sie betont das Eine, das Andere übergeht sie schweigend. Aber die dialektische Methode kennt, wie wir hoffen, keine Privilegien, sie übt ihre zwingende Macht auf gleiche Weise an allen Entwicklungsstufen. Darum ist es nur eine andere Er-

schleichung, wenn Hegel von der logischen Idee sagt, sie entschließe sich, und entlasse frei aus sich die Natur. Die logische Idee hat sich um Nichts mehr zu entschließen, als jedes andere Moment; die Natur ist die Negation und die Wahrheit der logischen Idee, wie der Geist dasselbe für die Natur, ja das leere Sein für den absoluten Geist, und Alles ebenso umgekehrt. Gegen solche Behauptungen wird die Schule sich sträuben, denn sie streifen die ganze glänzende Nebelhülle hinweg, welche das hölzerne Gerüst der dialektischen Methode bekleidet. Aber aus dieser selbst folgen sie mit Nothwendigkeit und fallen nur mit ihr. Der Geist, so wird uns gesagt, ist das Denken. Gerade so sagt Spinoza, die Körper seien Ausdehnungen, die Geister Gedanken. Aber er hatte doch eine, wenn gleich nur Eine Substanz, an welcher Ausdehnungen und Gedanken als Attribute und Modi hafteten; unsere Schule hat gar nichts dieser Art. Sie hat Ausdehnungen ohne Ausgedehntes, Gedanken ohne Denkendes. Und diese Ausdehnungen und Gedanken sind zugleich ebenso sehr keine Ausdehnungen und keine Gedanken; denn Nichts ist, Alles wird nur. Dies Werden ist endlich selbst kein eigentliches Werden; denn die dialektische Methode ist nicht die genetische, und was sie darstellt, ist nicht die wirkliche Genesis der Dinge, nicht das eigentliche Werden.

Bisher war vom Geiste überhaupt die Rede. Die Schule kennt aber eine Reihe von Geistern, und nur vom ersten Gliede dieser Reihe, vom subjectiven Geiste will sie hier sprechen; vom Geiste nämlich, wie er im einzelnen Menschen sich zeigt. Wie kommt sie zu ihm? Michelet belehrt uns, der Geist gehe aus dem Tode der Einzelnheiten hervor. Denn der Tod ist die Negation des Einzelnen, also das Außereinander der Natur, und der Geist als Denken ist ebenfalls die Negation der Unterschiede der Natur. — So haben wir also einen dritten Prätendenten für die Ehre, Negation der Natur zu sein; logische Idee, Geist und Tod machen sämmtlich diesen Anspruch. Ist es aber wahr, daß der Tod einer Pflanze oder eines Thieres das Außereinandersein ihrer Bestandtheile aufhebt? Nein, man hat nur an die Stelle der Negation der Einzelheit, d. i. des Individuums, ganz leise die Negation des Außereinander untergeschoben. Wenn aber aus obigen Prämis-

sen ein Schlußsatz folgte, so hieße er nach gewöhnlicher Logik: Also ist der Geist der Tod; nicht aber: also folgt der Geist aus dem Tode. Erdmann hebt einen andern Gedanken hervor. Nach ihm ist der Gattungsprozeß das Höchste, was die Natur hervorbringt. In diesem stellt sich ein endloser Conflict dar, indem die Gattung nicht zur Realität kommt, da sie nur Exemplare hervorbringt, das Exemplar aber wieder der Gattung unterliegt. Der Geist nun als Denken, ist die wirkliche Einheit der Gattung und des Exemplars, des Allgemeinen nämlich und des Einzelnen; also geht der Geist aus dem Gattungsprozesse hervor. Auch Michelet deutet diese Ansicht an, indem er auf den Doppelsinn des Wortes „Erkennen" aufmerksam macht, welches eben sowohl Denken als sich Begatten bedeutet. Wir fühlen keine Lust, auf eine Kritik dieser Ansicht einzugehen; sie mag nur als Notiz für unsere Leser dastehn. Michelet fährt fort: Dieser Geist ist an das leibliche Außereinandersein nicht mehr gebunden; er ist die Allgemeinheit, die Gattung und Substanz alles Einzelnen; dessen ideelle, einfache Wahrheit, woraus erst alle Einzelheit und Bestimmtheit hervortritt, er ist die allgemeine Substanz der Erde; die allgemeine Seele der Natur; das, was die Magie den Erdgeist genannt. Das Erwachen dieser Seele ist das Werden der einzelnen Seelen. Der Mensch ist diese zum Bewußtsein gekommene Seele der Natur, ihr Fürsichsein und Sicherfassen. Die materielle Welt ist nicht jenseits und außerhalb der allgemeinen Seele als eine selbstständige Existenz vorhanden; der Geist ist vielmehr die Wahrheit der Natur; er hat zwar die Materie als eine Schranke an sich, aber als eine solche, die er sich selbst gesetzt. Die Einzelheit des Geistes ist das Sein des allgemeinen Geistes in materieller Existenz, jedes Individuum ist eine bestimmte Materialisirung der allgemeinen Weltseele. Deßhalb hat der Leib keine Macht gegen den Geist. Der Geist ist das wahre Wesen des Menschen, welches an der Natur, dem Leibe, nur die Weise seiner äußerlichen Erscheinung hat. Der Zusammenhang von Leib und Seele darf uns nicht in Erstaunen setzen, da die Materie nur ein Moment in der Entwicklung des Geistes ist. Hiemit ist zugleich die Frage nach dem Sitze der Seele erledigt. Die Seele ist überall und nirgends für den Leib. Sie ist nicht in dem Leibe,

sondern der Leib vielmehr in ihr; in ihr sind alle materiellen Unterschiede aufgehoben, und sie deren zusammenhaltendes Band. Sie hat keine Substanzialität für sich, und der Leib noch weniger; sie ist nur die geistige Substanz und Bethätigung dieses räumlichen Außereinander, also das Setzende des Orts für den Leib. Sie ist der subjective Geist, der endlich ist, beschränkt durch die Natur als ein ihm Aeußerliches, von der er noch nicht ganz losgekommen. Aber seine Bestimmung ist der unendliche Geist, für den die Natur ihre Aeußerlichkeit verloren. Diese Bestimmung erreicht er, indem er seinen Leib idealisirt, dessen Fremdheit überwindet, somit das Band zwischen Leib und Seele, welches Gott ist, immer mehr zum Bewußtsein bringt. In dem Aufgenommensein der Natur und des endlichen Geistes in den unendlichen Geist muß das Individuum sein höchstes Ziel, seine höchste Seligkeit erkennen.

Wie steht es hier mit der dialektischen Methode? Der Geist, lehrt man uns, ist die Negation der Natur. Wohlan, wenn es euch nothwendig dünkt, so negirt die Natur und habt Euren Geist. Ganz recht, sagen die Verfasser, wir haben den Geist. Aber er ist noch nicht der rechte; diese Negation ist noch keine eigentliche Negation. Nun, erwiedern wir, dann ist diese Negation ein verunglückter Gedanke; werft ihn weg, und negirt besser. O nein, sagen sie; diese verunglückte Negation nennen wir den subjectiven Geist, und negiren sie wieder, und was herauskommt, nennen wir den objectiven Geist. Nun also habt ihr die Negation der Natur? Noch nicht; aber wir negiren sie wieder, und fahren so fort, bis Alles, was wir von Geist und Geistern in dieser Welt gesehen, gehört und gelesen, sein Plätzchen gefunden, dann schließen wir ab und negiren ordentlich. — Dieß ist Methode, und zwar dialektische. — Der Begriff schlägt über in sein Gegentheil; aber wie ein schlechter Gaukler fällt er zehnmal auf den Bauch hin, bis es ihm gelingt, das eilfte Mal ganz herum und wieder auf die Füße zu kommen. Hegel selber hat dazu das treffendste Beispiel gegeben in seiner subjectiven Logik. Dort geht der Begriff gleich Anfangs in Theile auseinander; dann muß er sich kraft der dialektischen Methode wieder in die Einheit zusammennehmen. Dieß macht er aber wie ein ungeschickter Krämer, der sein Bündel schnüren will, und wird da-

mit nicht fertig, bis alle Formen der Urtheile und Schlüsse, welche seit Aristoteles aufgestellt worden, glücklich untergebracht sind, nämlich am Ende der Logik. Wir meinen aber, daß man entweder negirt oder nicht negirt; daß deßhalb die ganze Reihe von Geistern, welche da die Natur negiren, und doch auch nicht negiren, diese Zwischenstationen zwischen einem Begriffe und seiner Negation, diese halben, Viertel= und Achtel=Negationen, wo der Begriff wie ein Läufer im Traume sich unausgesetzt anstrengt, und doch nicht weiter kommt; wir meinen, daß sie wissenschaftliche Undinge sind, erfunden, um den nackten Leib der dialektischen Methode durch das, was man nicht durch sie, sondern wo anders her weiß, nothdürftig zu schmücken. Den hier bezeichneten Fehler in der Anwendung der dialektischen Methode halten wir für ein Hauptgebrechen der Schule.

Den Erdgeist, die Weltseele, die Vereinigung des endlichen Geistes mit dem unendlichen wollen wir mit Stillschweigen übergehen; Phantasterei und Spinozismus wurden schon öfter beisammen gesehen. Aber Spinoza lehrt mit Consequenz, einer jeden Modification der göttlichen Ausdehnung entspreche eine Modification des göttlichen Denkens, und deßhalb sei jeder Körper beseelt. Was sagt in dieser Beziehung die dialektische Methode? Sie gesteht nur dem menschlichen Leibe einen subjectiven Geist zu. Selbst die thierische Seele ist nach Michelet nur ein an die Materie gebundenes Einheitsprincip, die thätige, aber sterbliche Idee des Leibes. Als eine Vielheit, meint Erdmann, müsse der subjective Geist auftreten, weil die Natur ihrem Begriff nach, ein Außereinander, eine Vielheit von Einzeldingen ist. So gewiß nun aber ein Stein ein Naturding, ein Außereinander, und so gewiß der Geist, zunächst der subjective, die dialektisch nothwendige Negation der Natur ist: so gewiß muß auch der Stein seinen subjectiven Geist haben, und man kann ihm denselben nicht abläugnen, außer man behauptet, die dialektische Methode erstarre im Prozeß der Krystallisation. Wir sehen nicht, wie hier die Consequenz des Systems mit der Erfahrung, oder wie die Behauptungen unserer Verfasser unter einander sich in Einklang bringen lassen. Zwar nehmen sie an, der Geist gehe zunächst aus dem Tode, oder aus dem Gattungsprozesse hervor, welche beide nur bei Organismen zu finden sind; dann aber

müßte der Geist doch wenigstens bei Pflanzen und Thieren zu finden sein. Freilich ließe sich denken, da der dialektische Proceß keinen genetischen, sondern nur einen begrifflichen Zusammenhang darstellt, so könnte auch dem Mineral-, wie dem Pflanzen- und Thierkörper ein Geist als Negation gegenüberstehen, ohne ihm gerade, wie eine Seele dem Leibe, einzuwohnen. Allein abgesehen davon, daß unsere Verfasser dieß durchaus nicht annehmen, warum ist denn gerade mit dem Menschenleibe seine Negation so innig verknüpft, daß, wenn mein Leib in den Eilwagen steigt, und eine Reise macht, meine Seele ihn begleiten muß, während es dort so ganz anders sein soll? Michelet sagt allerdings, jeder Menschenleib sei nur eine Vermaterialisirung der Weltseele, nach dem Grundsatze, daß nicht nur jedes frühere Moment der großen Entwicklungsreihe Grund des spätern ist, sondern auch umgekehrt; aber eben deßhalb ist auch die ganze Natur, Steine und Pflanzen mit inbegriffen, eine Vermateralisirung des Geistes, und alle ihre Theile haben gleiches Recht auf Beseelung. Die dialektische Methode hat hier offenbar aus Gefälligkeit für die Erfahrung ein wenig nachgegeben.

Auch hier finden wir die Zwischenstationen zwischen einem Begriffe und seiner Negation. Der subjective Geist ist zwar unter allen Geistern die nächste Negation der Natur, aber er negirt doch nicht zunächst die Natur, sondern die organische Natur als Zwischenglied. Dieß aber gibt uns Veranlassung zu einer andern Bemerkung über die Methode, welche wir allerdings für wichtig halten. Der Organismus, heißt es, negirt den Mechanismus und Chemismus, die er aufgehoben in sich enthält, d. i. die organische Natur negirt die unorganische Natur. Dieß ist ohne Zweifel richtig; von welcher Art ist aber hier die Negation? Trifft sie den ganzen Begriff der unorganischen Natur, oder nur einen Theil derselben, während sie den andern bestehen läßt? Hegel erklärt zwar alle für Barbaren, welche meinen, ein Begriff könne aus Theilen bestehen; wir bekennen uns jedoch ungescheut zu dieser Barbarei, und rechnen dabei auf die Zustimmung aller Logik mit Ausnahme der Hegelschen, und einer genügenden Anzahl von Denkern. Wir behaupten zuversichtlich, daß die Schule von den Begriffen zwar

als von einfachen redet, in der That aber sie als zusammengesetzte behandelt. So im obigen Falle und in unzähligen anderen. Gesetzt nun, ein Begriff A bestehe aus den Theilen a, b, c, so kann man entweder alle aufheben, oder einen, oder zwei, was sieben mögliche Fälle gibt. Vorausgesetzt also, daß man sich jeder Beifügung neuer Theile enthalte, wodurch die Fälle ins Unendliche zunehmen könnten, so gibt es von dem Begriffe A sieben Negationen. Kraft der dialektischen Methode muß er nun in seine Negation überschlagen, aber in welche? Man sieht, daß, wenn die Begriffe wirklich zusammengesetzt sind, die Methode jeder Nothwendigkeit des Fortschrittes in einer bestimmten Richtung ermangelt. Hier kommt also die behauptete Einfachheit trefflich zu Statten; denn von einem einfachen Begriffe gibt es allerdings nur eine Negation. Wenn aber Jemand, während er die Einfachheit des Begriffes A behauptet, ihn doch als einen zusammengesetzten behandelt, so wird er ihn in jene von den sieben möglichen Negationen übergehen lassen, welche ihm die passendste dünkt, und diesen Uebergang für den allein möglichen erklären; einem Andern wird ein anderer allein möglich scheinen. Das Uebel steigert sich. Von dem B als der Negation des A wird versichert, es sei nicht bloß die Aufhebung des A als Negation, sondern auch diese Aufhebung, in dem Sinne von Aufbewahrung, Erhaltung des A. So ist denn das B nur das A, vermehrt um eine Bestimmung, oder es steht zum A im Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen. Diese „metaphysische Negation" im Unterschiede von der bloß logischen erleichtert nun das Geschäft der Dialektik gar sehr; denn man kann das A nach Bequemlichkeit in seine eigentliche Negation oder auch in einen untergeordneten Begriff übergehen lassen. Freilich scheint hiebei wieder die Methode jeder Nothwendigkeit eines bestimmten Fortschrittes zu entbehren; denn ich kann das A durch α, aber auch durch β, γ u. s. w. determiniren, also auf die verschiedensten besonderen Begriffe übergehen. Hegel hilft durch die Behauptung, jedes Allgemeine habe nur Ein Besonderes; oder besser: es gebe nur zwei Besondere, das Allgemeine und das Besondere; wenn die Natur hier und da sich anders verhalte, so zeige dieß nur ihre Ohnmacht, die Strenge des Begriffes festzuhalten. Es ist gewiß

eine originelle Wendung, den Gegenständen es zur Last zu legen, wenn die Begriffe des Denkers auf sie nicht passen wollen. Den Gipfel erreicht das Uebel durch Folgendes. Im Allgemeinen ist jeder Begriff B die Negation eines jeden andern Begriffes A, weil er eben ein anderer, also nicht A ist. Wird demnach nur überhaupt gefordert, von dem A auf seine Negation überzugehen, so läßt sich, was auch immer das A bedeute, jeder beliebige Begriff an die Stelle des B setzen, wenn er nur ein anderer als das A selbst ist; und hiemit ist der unbeschränktesten Willkühr Raum gegeben. In diesem Sinne mag die Hegelsche Schule ihr Wissen ein absolutes nennen. In der That sind wir der Ueberzeugung, daß in den hier bemerkten Umständen eine Hauptveranlassung der Willkühr liegt, welche in vielen Werken dieser Schule so erstaunlich groß gefunden wird, so wie des vielfach in ihrem Innern ausgebrochenen Streites.

Nachdem der subjective Geist in der geschilderten Weise erreicht worden, ist es nun die eigentliche Aufgabe der vorliegenden Werke, ihn wissenschaftlich zu erkennen. Er ist Thätigkeit, Nichts als Thätigkeit, und zwar Denken. Die Erfahrung zeigt aber bekanntlich am menschlichen Geiste Vieles, was man sonst nicht für ein Denken hält, z. B. Wahrnehmungen, Phantasiethätigkeiten, Gefühle u. dgl. Sie zeigt ferner, daß der Geist sich bildet, entwickelt, daß er von sehr einfachen Regungen beginnend unter dem Einflusse der Erziehung und anderer günstiger Umstände zu zusammengesetzteren, höheren Zuständen fortschreitet. Dieses benutzen unsere Verfasser und versuchen, aus jenen Zuständen eine continuirliche Reihe zu bilden, welche mit den niedrigsten beginnt, und beim höchsten, der eben das Denken sein soll, endet. Nun kömmt die Dialektik hinzu. Sie erklären, alle diese Zustände seien bereits das Denken, der Geist, jedoch noch auf niedrigeren Stufen, also noch nicht der rechte, eigentliche Geist; der nachfolgende Zustand sei stets die Negation des vorhergehenden; das Denken sei die letzte, die höchste Negation in der Reihe. Eben so sei jeder untergeordnete Zustand, weil Geist, auch schon die Negation der Natur, jedoch noch nicht die rechte, eigentliche Negation, weil noch nicht das Denken. Kurz, auch hier haben wir eine Reihe von Zwischennegationen zwischen der

Natur und ihrer eigentlichen Negation, dem Denken, in welche sämmtliche Seelenzustände sich müssen einreihen lassen, welche die Erfahrung zeigt, oder die Psychologen bisher in ihre Register aufgenommen. Ueber diese Art, die dialektische Methode in Anwendung zu bringen, ist bereits das Nöthige gesagt. Rosenkranz klagt S. 7 über die Schwierigkeit, bei dem Uebergange aller geistigen Zustände in einander genaue Definitionen von denselben zu geben. Wir begreifen dieß sehr wohl; es kann nicht anders als äußerst schwierig sein von einem Dinge zu sagen, was es ist, nachdem man erklärt hat, daß es eben so gut als alles Andere sei, als das, was es ist. Und welcher Art die Definitionen sind, welche hier zu Stande gekommen, haben wir oben ausführlich dargethan.

Die dialektische Methode schreitet natürlich in Trichotomien einher, und so finden wir drei Hauptstufen der Entwickelung des subjectiven Geistes. Bemerkenswerth ist, daß schon hier die absolute Nothwendigkeit der Methode unsicher wird; unsere Verfasser stimmen in jenen Hauptstufen nicht überein. Wir wollen zunächst Michelet's Darstellung ins Auge fassen. Die erste Hauptstufe der geistigen Entwicklung ist der Geist als Seele, d. i. der Geist in seinem Gebundensein an die Natur, in seiner Einheit mit dem Leibe. Warum dieß? „Da die Entwicklung des Geistes auf der Stufenleiter seiner Thätigkeiten zur vollendeten Freiheit nur das letzte Ziel unserer Betrachtungen, ihr Anfang dagegen vielmehr die Unfreiheit des Geistes ist, so stellt der ganze erste Theil unserer Wissenschaft dieses Gebundensein des Geistes an die Natur dar." So sagt Michelet S. 71. Aber man hat uns hier nicht Histörchen zu erzählen von dem, was dort oder da sich ereignet; daß hier mit dem Geiste als Seele begonnen wird, sehen wir; warum aber geschieht es? Warum muß der Begriff der Natur zunächst in jenen der Seele übergehen? Die Negation der Natur ist der Geist; dieser ist nicht Seele, nicht Einheit des Geistes und des Leibes; was soll also die Seele hier? Man sieht, wir haben eine Zwischennegation, eine Negation der Natur, die noch keine ist. Und warum verfährt man so? Weil man aus Erfahrung weiß, daß der Geist des Menschen an seinen Leib gebunden ist, und daß neugeborene Kinder der äußern Erscheinung nach nicht vielmehr als bloße

Leiber sind. Werden die Thatsachen begreiflich dadurch, daß man die Methode hinter das Licht führt? und wird diese selbst, die gerade durch ihre Anwendung sich bewahrheiten soll, in solcher Weise gerechtfertigt? Und diese Seele, was ist sie denn für ein Ding? Sie ist die Einheit des Leibes und Geistes, also die Einheit des Außereinander und der Negation des Außereinander. Eine solche Einheit wird sonst für ein logisches Unding gehalten; die speculative Methode behauptet jedoch derlei, und daß die Seele eine davon sei, versichert man uns sehr ernstlich. Versicherungen sind jedoch keine Gründe; die speculative Methode soll, wie gesagt, durch ihre Anwendung sich bewähren, nicht durch Versicherungen. Man sagt auch, die Seele sei das Gebundensein des Geistes an den Leib. Vom Geiste aber hörten wir, er gehe aus dem Tode der Individuen hervor; beseelt sind jedoch nicht die todten, sondern die lebendigen Leiber. Ein neuer Beleg, daß die dialektische Methode nicht zugleich die genetische ist, und jenes Hervorgehen eben nur den begrifflichen, nicht den factischen Zusammenhang darstellen will. Wie folgt nun aus jenem begrifflichen Zusammenhange, daß diese Seele doch an den Leib, den lebendigen, gebunden ist? Michelet sagt S. 72: „der Geist bestimme hier den Leib, und der Leib den Geist." Dieß sind bekannte Thatsachen, die man aber nicht erzählen, sondern dialektisch beweisen sollte. Bestimmen sie sich ferner gegenseitig, so sind sie ihrer zwei; als solche sind sie in Ewigkeit nicht Eins; wie sollen sie doch begrifflich eine Einheit geben? Es scheint, sie sind zwei und eins, je nachdem man sie eben braucht. — Möge die dialektische Methode es versuchen, uns alle diese Schwierigkeiten zu lösen.

Die Seele überwindet das Natürliche an ihr, reißt sich von ihm los, und bezieht sich nun frei auf die ihr gegenüberstehende Natur, um daran das Idealisiren zu versuchen. Dieß Idealisiren ist, wie wir früher gesehen, das Denken, die Verwandlung des Objectiven in Subjectives, und so ist der subjective Geist auf seiner zweiten Hauptstufe theoretischer Geist oder Denken. — Wo ist hier die dialektische Methode? Die Seele, so vernehmen wir, ist Einheit des Geistes und Leibes, ihre Negation also die Nicht-Einheit, der frei gewordene Geist, welcher Denken ist. Wir

müssen leider widersprechen. Die Negation der Seele als der Einheit von Geist und Leib möchte allenfalls die Nicht = Einheit von Geist und Leib sein; dieser Begriff ist aber sehr verschieden von dem des freigewordenen Geistes. Wollte man jedoch diesen für jenen setzen, so hätte der Begriff des freigewordenen Leibes sicher gleichen Anspruch. Und warum muß denn der Begriff der Seele übergehen in seine Negation, den theoretischen Geist? Weil, sagt man uns, jener Begriff ein Widerspruch ist, der nicht fortbestehen kann, weßhalb weitere Entwicklung eintreten muß. Den Widerspruch sehen wir wohl, allein wir verstehen die Folgerung nicht. Seit wann benutzt man Widersprüche als Prämissen, um Irrthümer aus Irrthümern abzuleiten? Aufgeben müssen wir sie als schlechte, unnütze Gedanken, und von vorn anfangen, es wäre denn, sie hätten sich uns als nothwendig und unabweislich gezeigt; dann hätten wir vielleicht anders mit ihnen zu verfahren. Von jenem Widerspruche wurde uns aber nur erzählt, daß man mit ihm, mit der Seele nämlich, beginnen wolle; nach einer Nachweisung seiner Nothwendigkeit haben wir vergebens gefragt. Was sollen wir uns ferner unter jenem Losgetrenntsein, Freigewordensein des Geistes vom Leibe denken, vorausgesetzt, daß es fortfährt, einen Gegensatz zu bilden zu dem früheren Gebundensein desselben *an*, Ergossensein *durch* den Leib? Kein Gedanke wandelt doch ohne einen Leib auf der Erde herum. — Während der subjective Geist bereits zum theoretischen Geiste geworden, dauert er zugleich als Seele fort. Denn der denkende Mensch ist fortwährend ein Erdenbewohner, gehört einer gewissen Race, einem bestimmten Geschlechte, Alter u. s. w. an, kurz der Geist hat auch dann noch die mannigfaltigen Bestimmtheiten, welche ihn zur Seele machen. Auch hieraus erfahren wir, daß die dialektische Methode nicht die genetische ist.

Die *dritte* Hauptstufe des Geistes ist der *praktische Geist*; er ist das Wollen, das Begehrungsvermögen. Wie der theoretische Geist die Objectivität in Subjectivität verwandelte, so setzt nun der praktische seine Subjectivität hinaus an die Stelle der Objectivität. — Wo ist hier die dialektische Methode? Ihr zu Folge könnte man erwarten, die dritte Hauptstufe werde die Negation und Einheit der

beiden vorigen Stufen sein. Davon ist jedoch nichts zu lesen; sie ist höchstens die Negation der zweiten Hauptstufe. Aber auch das ist sie nicht. Das Setzen der Subjectivität an die Stelle der Objectivität bildet wohl einen Gegensatz zu dem Setzen der Objectivität an die Stelle der Subjectivität; so wurde jedoch bekanntlich das Denken nicht definirt. Wir haben also keine reine Negation der zweiten Hauptstufe, sondern einen Begriff, der das Denken ungefähr eben so negirt, wie jeder anderer von diesem verschiedene Begriff, z. B. des Zirkels es thun würde. Gesetzt aber, jener Begriff wäre wirklich die Negation des Denkens, hätten wir denn mit ihm den Begriff des Wollens und somit des praktischen Geistes? Diese Frage haben wir schon längst verneint. Die reine Negation des Denkens ist das Nichtdenken; dieß führt zu keinem Begehrungsvermögen. Aber der Verfasser weiß, daß der Mensch nicht blos denkt, sondern auch will, und in allen Psychologien ist neben dem Erkennen auch von einem Begehren die Rede; darum muß er auch davon sprechen. Dieß zu thun, bevor er das Denken behandelt, schien wohl nicht räthlich, da es kein Wollen vor allem Denken gibt. So mußte es denn später geschehen, und dann mußte freilich auch das Wollen zur Negation des Denkens gemacht werden. So viel muß sich die dialektische Methode gefallen lassen, und noch etwas mehr. Denn der subjective Geist kann doch, so sollte man meinen, auch auf seiner höchsten Entwicklungsstufe nicht mehr werden als Geist, d. i. Denken, theoretischer Geist; hier aber ist er mehr geworden, wenn anders die spätere Stufe eine höhere ist. Die Erfahrung muß sich's in diesem Werke oft genug gefallen lassen, durch die dialektische Methode zu Schaden zu kommen; so mag denn auch diese es hinnehmen, daß sie hier durch die Macht, mit welcher jene sogar ihren Verächtern sich aufdringt, zu Schanden wird.

Rosenkranz und Erdmann folgen in der Bildung der drei Hauptstufen ihrem Meister. Auch nach ihnen ist der Geist auf seiner ersten Stufe Seele; was wir früher in dieser Beziehung gegen Michelet bemerkt, gilt auch gegen sie. Jener behauptet nun aber weiter, daß der Geist entweder gebunden sei an den Leib, als Seele, oder frei von ihm als Geist. Diese hingegen denken sich

die Sache so, wie wenn ein Vogel sich von der Leimruthe los macht. Er zieht das zähe Element zuerst in Fäden; in diesem Zustande ist er los von der Ruthe, und auch nicht los, bis er auch diese zerreißt und davon fliegt. Diese Zwischenstation in der Befreiung des Geistes vom Leibe nennen sie das Bewußtsein; es ist ihnen die zweite Hauptstufe des subjectiven Geistes, und besteht, wie wir schon gehört, in dem Sichunterscheiden von allem Andern. Die Zwischenstation verwerfend stimmen wir hier Michelet bei. Konnten wir jedoch dort nicht begreifen, wie die Negation des Gebundenseins des Geistes an den Leib den Begriff des theoretischen Geistes ergebe; so sehen wir noch schwerer ein, woher jenes Bewußtsein kommen soll. Als Sichunterscheiden von allem Andern negirt es allerdings das Gebundensein des Geistes an den Leib; doch nur so, wie jeder Begriff jeden andern. Das Kind unterscheidet sich schon von allen Außendingen, hat also Bewußtsein, bevor es noch seinen Geist vom Leibe unterscheidet; wenn es zu diesem letzteren gelangt ist, unterscheidet es wieder seinen Geist nicht bloß von seinem Leibe, sondern von der ganzen Natur; aber nicht bloß von der Natur, sondern auch von allen andern Geistern. So wäre also das Bewußtsein nicht blos die Negation des Gebundenseins an den Leib, sondern auch des Gebundenseins an die ganze Natur, an alle andern Geister. Indeß, Rosenkranz versichert, es sei eben nur die Negation der Seele, und diese Versicherung ist seine dialektische Methode. Erdmann hingegen gibt noch einen besondern Beweis. Nach §. 62 u. w. ist die Seele das Individuum nach dem Momente der Allgemeinheit, insofern nämlich die Seele Geist, also Denken ist; der Leib ist das Individuum nach dem Momente der Besonderheit; so bildet das Individuum in sich selbst entzweit einen Widerspruch. Ein solcher kann nicht bestehen, und das fortgesetzte Aufheben des Unterschiedes der leiblichen und seelischen Existenz gibt den — Lebensprozeß! Er ist das Identifiziren von Leib und Seele. Aber Identität von Leib und Seele ist die Gewohnheit nach §. 59, und wenn sie vollständig geworden ist sie der Tod; der Mensch lebt sich oder gewöhnt sich zu Tode. Allein die Identität von Allgemeinheit und Besonderheit ist auch das Bewußtsein, somit jener Prozeß auch das Bewußtwerden, und so geht die Seele kraft der in dem Wi-

derspruche liegenden Dialektik nothwendig in das Bewußtsein über.— Wer hätte das sich träumen lassen? Gewohnheit, Tod, Bewußtsein sind Eins, Identität des Allgemeinen und Besondern. Dieß ist eine so merkwürdige Gedankendialektik, daß wir keinen Anstand nehmen, sie Faselei zu heißen.

Auf der dritten Hauptstufe ist endlich der Geist wirklich Geist, und daher natürlich Denken. Im Bewußtsein steht er noch als Subject den Objecten gegenüber, ist demnach noch nicht ganz von der Natur befreit; indem er aber zum Denken geworden, hat er die ganze Objectivität in sich aufgenommen, zur Einheit mit der Subjectivität gebracht. Natürlich, setzen wir wieder hinzu, bis auf eine Kleinigkeit, die unvernünftigen Empfindungen, mit denen sich aber die Vernunft absoluter Philosophen nicht befaßt. Nun ist man aber offenbar in Gefahr, mehr als drei Entwicklungsstufen zu bekommen, denn der theoretische Geist geht über in den praktischen. Dieß erlaubt jedoch die Methode nicht. Wie ist da zu helfen? Sehr leicht. Man macht aus der Lehre vom theoretischen und praktischen Geiste ein einziges Kapitel, und hat dann doch im Ganzen nur drei. So läßt die dialektische Methode es sich zuletzt noch gefallen, vom Abschreiber oder gar vom Buchbinder Befehle zu empfangen. Ein Uebelstand bleibt übrigens noch immer zurück: das dritte Capitel hat nur zwei Unterabtheilungen, der subjective Geist als Geist nur zwei Entwicklungsstufen, den theoretischen und praktischen. Die Methode fordert aber Trichotomien. Ist sie nun plötzlich lahm geworden? — Der praktische Geist folgt hier aus dem theoretischen ungefähr eben so wie bei Michelet. Der Geist, welcher als theoretischer die Objectivität aufgehoben, und sie nun als seine Bestimmtheit weiß, muß es als einen Widerspruch wissen, nicht auch objectiv zu existiren. Dadurch ist er genöthigt, sich in die Objectivität einzuführen, und diese, als seine, kann ihm keinen Widerstand leisten, sondern muß ihn in sich hinein lassen. So ist nun der Geist die Fähigkeit geworden, sich selbstständig in eine Objectivität zu verwandeln, er ist praktischer Geist, Wille. Das heißt also: das Bewußtsein mußte zum theoretischen Geiste werden, weil es ein Widerspruch wäre, wenn es außer dem Geiste eine Objectivität gäbe; der theoretische Geist

aber muß zum praktischen werden, weil es ein Widerspruch wäre, wenn es außer dem Geiste keine Objectivität gäbe. Doch hierüber wurde schon früher gesprochen, auch gehört hieher, was wir zuvor gegen Michelet eingewandt. So erscheint denn schon bei den ersten Hauptstufen die Dialektik als Methode der Willkühr, welche eine Uebereinstimmung nur in so weit zuläßt, als der Gehorsam der Schüler gegen den von dem Meister vorgeschriebenen Plan reicht.

Auf eine frühere Bemerkung zurückweisend, fragen wir, wie es doch komme, daß gewisse Entwicklungen, z. B. jene des theoretischen und praktischen Geistes, factisch neben einander herlaufen, während sie dialektisch in Einer Reihe liegen; wohingegen andere, z. B. alle Momente des theoretischen Geistes, sowohl dialektisch als factisch nur eine einzige Reihe ausmachen? Sollte dieß keiner Erklärung werth sein, oder läßt sie sich dialektisch nicht geben? — Ferner sehen wir, daß Erdmann durchgehends das Hervorgehn der spätern Momente auf das Vorhandensein von Widersprüchen in den frühern gründet. Gesetzt nun, was freilich bei unseren Verfassern nicht bewiesen wird, die früheren Momente mit ihren Widersprüchen wären unabweisbar: so müßten sie allerdings weiter entwickelt werden; denn so wie sie sind, könnte man sie nicht behalten. Was nützte aber die Entwicklung, wenn wir immer nur zu neuen Widersprüchen kämen? Dieß ist hier eingestandner Maßen der Fall. Von Widerspruch zu Widerspruch wird der Gedanke getrieben, und findet nirgends Ruhe. Auch nicht im letzten Gliede der dialektischen Reihe, dem absoluten Geiste, in welchem alle Unterschiede, selbst jene des subjectiven, objectiven und aller übrigen Geister aufgehoben sein sollen; dieser ist vielmehr der allergrößte Widerspruch. Denn enthält er Alles als aufgehoben in sich, so enthält er es doch in sich, und es ist in ihm nicht mehr aufgehoben, als der Mechanismus im Chemismus, der theoretische im praktischen, der subjective im objectiven Geist, welche bekanntlich trotz der Aufhebung ganz tüchtig fortbestehn. Heißt doch dieß Aufheben auch so viel als Aufbewahren, wobei Alles eben so wohl nicht ist, als ist, und daher auch eben sowohl ist, als nicht ist; und daß der absolute Geist sich wieder zum leeren Sein herabsetzen muß, da-

durch beweist er selbst, daß er keine Ruhe hat, sondern im dialektischen Strudel mit fortschwimmt. So werden wir also der drückenden Widersprüche nicht los; wir wälzen den Stein des Sisyphus, wir sind Dante's Verdammte, welche von einem ewigen Wirbelwinde, den unlösbaren Widersprüchen, ruhelos herumgepeitscht werden. Lohnt es sich wohl, ein solches Werk zu betreiben?

Die angeführten drei Hauptentwicklungsstufen haben wieder ihre Zwischenstationen, oder jede derselben löst sich in eine Reihe von Entwicklungen auf, welche sich aus fortgesetzten unter- und übergeordneten Trichotomien bildet. Wir müssen sehen, wie sie sich durch die dialektische Methode, und diese durch jene rechtfertigen. Zunächst betrachten wir die Entwicklungen des Geistes als Seele. Auch hier weichen unsere Verfasser, und zwar sehr mannigfach, von einander ab.

Die erste Hauptstufe der Seele ist der Geist in seiner unmittelbaren Einheit mit der Natürlichkeit. Auf dieser Stufe ist jede Bestimmtheit des Leibes zugleich eine des Geistes. Nun lebt der Leib auf der Erde, und diese ist ein Theil des Sonnensystems; daher ist nach Rosenkranz eine untergeordnete Stufe der Seele: die Bestimmtheit des Geistes durch das planetarische Leben der Erde. Die Bestimmtheiten des Geistes sind hier „Stimmungen" desselben. Die unterste und somit die erste Stufe der Entwicklung des Geistes in seinem Werden aus der Natur ist das solarische Leben oder die solarischen Bestimmtheiten des Geistes, die Stimmungen, welche der Wechsel der Jahres- und Tageszeiten mit sich bringt. — Gern hätten wir erfahren, wie denn aus dem Begriffe des Organismus, oder des Todes, aus welchem ja der Begriff des subjectiven Geistes resultiren soll, gerade zunächst der Begriff der solarischen Bestimmtheiten des Geistes sich ergebe. Wie man jene auch durchforschen mag, man wird in ihnen den Begriff der Sonne nirgends entdecken; woher sollte er also in einem Begriffe vorkommen, der die Negation von ihnen, die aus ihnen hervorgehende Negation ist? Doch wir erinnern uns, daß Michelet S. 87 behauptet, nur auf der Erde unter allen Gestirnen sei der Geist zum Dasein gekommen. Wir hatten schon öfter die Geheim-

nißkrämerei dieses Autors zu beklagen; auch hier verschweigt er uns den Grund dieser gewiß für viele Leser sehr interessanten Behauptung. Wahrscheinlich hat er nun von den Organismen dieselbe Ansicht, da aus ihnen der Geist resultirt. Demnach läge im Begriffe des Organismus bereits sein tellurisches Dasein. Ebenso könnte man sagen, im Begriffe der Erde, als eines Theiles des Sonnensystemes, liege bereits der Begriff der Sonne, und so sei dieser schon im Begriffe des Organismus enthalten, von wo er in jenen des subjectiven Geistes übergehe. So könnte man sagen, wie aber läßt es sich beweisen? Auf die solarische Bestimmtheit des Geistes folgt bei Rosenkranz als zweite Entwicklungsstufe die lunarische Bestimmtheit. Wo ist hier die dialektische Methode? Wo ist der Widerspruch im Begriffe der solarischen Bestimmtheit, welcher zwingt, zur lunarischen überzugehen? Der Mond ist die Negation der Sonne, aber um nichts mehr, als es die Erde, die Venus oder der Sirius sind. Und welche ist nun die dritte Stufe des Geistes, die Einheit der solarischen und lunarischen Bestimmtheiten? Es ist die tellurische Bestimmtheit. Wie denn? ist die Erde Einheit von Sonne und Mond? O nein, dieß meint Rosenkranz nicht; er versucht es hier überhaupt nicht, einen dialektischen Zusammenhang nachzuweisen; die Erfahrung zeigt, daß der Mensch von Sonne, Mond und Erde abhängt, und dieser empirische Stoff wird „übersichtlich dargestellt"; die Trichotomie ist eine „unschuldige." Michelet und Erdmann holen weiter aus, und geben uns die kosmischen, siderischen und planetarischen Bestimmtheiten des Geistes als erste Trilogie. Es bedarf keiner Nachweisung, daß sie ebenso „unschuldig" ist, wie jene.

Die Zusammenfassung der besprochenen drei Entwicklungsglieder ergibt bei Rosenkranz das erste Glied einer höhern Trichotomie, nämlich, wie gesagt, die Bestimmtheit des Geistes durch das planetarische Leben der Erde. Als zweites Glied steht ihm entgegen die Bestimmtheit des Raçenunterschiedes. Mit welcher dialektischen Nothwendigkeit entwickelt sich dieß aus jenem? Der Verfasser hält es nicht für nöthig, hierauf einzugehn; er gibt die untergeordnete Trichotomie der Raçenbestimmtheit: die schwarze, gelbe und weiße Raçe. Nun zählen Andere allerdings mehr als drei

Raçen auf, allein die Methode fordert eine Trichotomie, und er erhält sie, indem er alle Raçen, welche nicht schwarz oder weiß sind, unter dem Namen der gelben zusammennimmt. Demnach ginge der Begriff der schwarzen Raçe dialektisch mit Nothwendigkeit hervor aus dem Begriffe der tellurischen Bestimmtheit des Geistes; die gelbe Raçe wäre die nothwendige Negation der schwarzen, die weiße aber die Einheit und Wahrheit jener beiden. Daß dieß so sei, behauptet Rosenkranz selbst nicht, die Trichotomie ist also keine dialektische, sondern eine „unschuldige." — Drittes Glied oder Einheit der planetarischen Bestimmtheiten und der Raçenunterschiede ist die Naturbestimmtheit des Individuums. Sie spaltet sich in eine Trichotomie, deren erstes Glied das Temperament ist. Dieses zerfließt wieder in eine Trichotomie; da aber der Temperamente vier sind, so werden das cholerische und melancholische in eine Einheit gebracht unter dem Titel: die Temperamente des Gegensatzes, und die dialektische Methode ist abermals gerettet. Demnach ginge das sanguinische Temperament nothwendig und zunächst aus der weißen Raçe hervor, seine Negation wären die Temperamente des Gegensatzes, die Einheit aller das phlegmatische Temperament. Dem Temperamente steht gegenüber die Anlage, und zwar als Sinn für Etwas, als Talent und als Genie. Wieder ginge also der Sinn für Etwas aus dem phlegmatischen Temperamente hervor, das Talent wäre die nothwendige Negation jenes Sinnes, und das Genie die Einheit desselben und des Talentes. Endlich ist die Idiosynkrasie die Einheit der Temperamente und der Anlage, so daß das Genie begrifflich in die Apathie übergeht, deren Negation die Antipathie, die Einheit beider aber die Sympathie ist. Es wäre in der That wunderlich, wenn hiermit das Wesen aller genannten Zustände begriffen, das Genie z. B. wirklich nichts als die Einheit des Sinnes für Etwas und des Talentes wäre; doch wir thäten dem Verfasser Unrecht, meinten wir, daß er dieß behauptet. Er weist keinen dialektischen Zusammenhang nach, die Trichotomieen sind sämmtlich wieder „unschuldige." Michelet und Erdmann lassen die Raçenbestimmtheiten nicht, wie Rosenkranz, in die Temperamentunterschiede, sondern in die Nationalitäten übergehn, was auch dieser schon andeutet;

die Einheit der Raçen- und Nationalitätsunterschiede ist jedoch bei **Michelet** der Geschlechtsunterschied, bei **Erdmann** sind es die lokalen Bestimmtheiten durch sittliche Gemeinschaften, denen das Individuum durch die Natur angehört. Aus dem Geschlechtsunterschiede entwickeln sich bei **Michelet** die Anlagen, deren nothwendige Negation die Temperamente sind, während bei **Rosenkranz**, wie wir gesehen, umgekehrt die Anlagen die Negation der Temperamente bildeten, diese aber aus der Raçenverschiedenheit hervorgingen.

Wenn wir in diesem Allem nach dem Benehmen der Verfasser selbst nur „unschuldige" Trichotomien erblicken können, so bleibt doch ein Zusammenhang der ganzen Entwicklung, der sich für den dialektischen ausgibt, nämlich ein stufenweiser Fortschritt von den allgemeinsten, den kosmischen oder wenigstens solarischen Bestimmtheiten des Geistes herab bis zu den individuellsten, den Idiosynkrasieen. Es wurde schon gesagt, daß die Schule den dialektischen Fortschritt als einen Uebergang eines jeden Begriffes in seine Negation, aber auch gelegentlich in sein Besonderes darstellt. Beide Uebergänge werden für identisch genommen mittelst des Kunstgriffes, daß die Negation den negirten Begriff in sich aufbewahre, also der reichere Begriff sei, welches eben auch beim Besonderen gegenüber dem Allgemeinen der Fall ist. Dennoch sind sie nicht wirklich identisch. Die Schule wird gewiß nicht zugeben, der Geist sei das Besondere, die Natur aber, deren Negation er ist, das Allgemeine; vielmehr kehrt sie hier das Verhältniß um. Aber der doppelte Sinn der dialektischen Methode macht ihre Anwendung offenbar um Vieles leichter, und so soll sie denn auch in obiger Darstellung vorhanden sein. Fürs Erste müssen wir bemerken, daß die obige Reihe nicht einmal einen continuirlichen Uebergang vom Allgemeineren zum Besonderen darstellt, da die Geschlechts- und Temperamentsunterschiede um nichts weniger allgemein sind, als die Raçen- und Nationalitätsverschiedenheiten. Gesetzt aber dieser Fehler fände nicht statt, so hätten wir fürs Zweite doch nur eine logische Anordnung jener Begriffe, nicht aber einen dialektischen Uebergang, eine Nachweisung, daß jeder spätere aus dem nächst früheren mit **Nothwendigkeit** hervorgeht. Dieß zu leisten erklären sich unsere Verfasser faktisch, **Rosenkranz** auch wörtlich für unfähig, denn sie versuchen

es größtentheils nicht. Vielleicht meint man, ein solcher Versuch sei unnöthig, und es genüge zu zeigen, B sei das Besondere von A; der Uebergang verstehe sich dann von selbst kraft der dialektischen Methode? In der That so dürfte es sein, müßte nicht diese Methode eben in ihrer Anwendung auf bestimmte Begriffe sich erst als richtig erweisen. Somit sind durch die aufgestellte Reihe der Entwicklungsmomente der Seele weder diese Momente aus ihrem dialektischen Zusammenhange begriffen, noch hat die dialektische Methode durch eine spezielle Anwendung ihre Bewährung gefunden.

Die Entwicklungsmomente der Seele sind hiermit nicht zu Ende; alle bisher besprochenen zusammen bilden vielmehr das erste Glied einer höheren Trichotomie, welche bei Rosenkranz und Erdmann noch nicht, wohl aber bei Michelet schon die höchste für die Seele ist. Der weitere Gang ist dieser: Von den erwähnten bleibenden Beschaffenheiten des Geistes in seinem Gebundensein an den Leib gehn die Verfasser über auf die veränderlichen, z. B. das Lebensalter, den Wechsel von Schlaf und Wachen; von da zu jenen Zuständen, in welchen die Seele schon freier vom Leibe erscheint als bisher (z. B. das Träumen, Ahnen); den Beschluß machen die Zustände, in welchen die Seele als herrschend über den Leib, also in einer durch die vorigen Entwicklungen vermittelten Einheit mit ihm sich befindet (die Physiognomik u. dgl.). Dieß ist der Plan des Meisters; in den einzelnen Anordnungen weichen die Schüler jedoch, wie ein Blick in die Inhaltsanzeigen lehrt, so mannigfach von einander ab, daß sich dadurch die oben gerügte Willkühr der Methode und der Mangel einer Regel, wodurch der Fortschritt in einer bestimmten Ordnung gesichert würde, zur Genüge bestätigt. Ohne auf alle Einzelnheiten dieser Darstellungen einzugehen, wollen wir nur herausheben, was besonders bemerkenswerth scheint.

Rosenkranz macht S. 53 den Uebergang von den bleibenden zu den veränderlichen Bestimmtheiten der Seele mit der einfachen Bemerkung, daß außer jenen auch diese vorkommen. Dieß ist offenbar keine dialektische Entwicklung. Sie aufzählend bespricht er zuerst die Altersstufen, nämlich das Jugend-, das reife und das Greisenalter. Von ihnen geht er über zur Geschlechtsdifferenz, die

sich als Mann, Weib und Aufhebung der Geschlechtsdifferenz im Gattungsprozesse darstellt. Sie ist jedoch keine veränderliche Bestimmtheit, da aus einem Weibe kein Mann wird; deßhalb wird sie von Michelet schon unter den bleibenden Qualitäten aufgeführt. Das dritte Glied der Trichotomie ist Schlaf und Wachen mit seinen untergeordneten Gliedern, dem Wachsein, Einschlafen und Erwachen. Es bedarf keines Beweises, daß hier die „unschuldigen" Trichotomien fortdauern. — Michelet und Erdmann machen den Uebergang in anderer Weise, nämlich durch Fortsetzung der Besonderung des Allgemeinen. Wenn nun das Individuum sich weiter besondert, was wird dann daraus werden? Die Altersstufen, antworten sie. Warum aber gerade sie? Weil die Erfahrung dieselben darstellt; dieß wird zwar nicht gesagt, aber einen andern Grund finden wir auch nicht angegeben. So sehen wir, wie die Methode, welche nach Hegel durchaus nichts von Außen nimmt, fortwährend zu der Erfahrung betteln geht. — Die Empfindung hat bei jedem unserer Verfasser eine andere Stellung. Bei Rosenkranz folgt sie unmittelbar auf die veränderlichen Bestimmtheiten der Seele, scheint also die Einheit dieser und der bleibenden sein zu sollen, obgleich er es nicht ausdrücklich zu behaupten wagt. Bei Erdmann ist sie ein weit späteres Entwicklungsglied der Seele; bei Michelet gehört sie gar nicht mehr dieser, sondern dem theoretischen Geiste an. Rosenkranz unterscheidet sie in die äußere und innere Empfindung; ein drittes Glied fehlt. Hier hat sich also die Dialektik mit einer Zweiheit begnügt. Die äußeren Empfindungen sind fünferlei; sie werden aber auf eine Dreiheit gebracht, indem Gesicht und Gehör unter einen, Geruch und Geschmack unter einen andern gemeinschaftlichen Namen gestellt werden. Hierbei ist Erdmanns dialektische Entwicklung gerade die entgegengesetzte von jener, welche Rosenkranz aufstellt; was hier drittes Glied, die Einheit der beiden vorangehenden, ist dort erstes und umgekehrt. — Die Empfindung ist nach Rosenkranz zuerst Empfindung an sich, dann in ihrem Unterschiede von sich, d. i. die besonderen Arten derselben. Hier haben wir also wieder einen Fortschritt vom Allgemeinen zum Besondern. Das dritte Glied aber ist die unmittelbare Subjectivität des Geistes, d. i. die Totalität

oder summarische Einheit aller Empfindungen. Beim Träumen wird in ähnlicher Weise zuerst von der allgemeinen Form des Träumens, dann von den besondern Modifikationen desselben gesprochen; das dritte Glied ist die Symbolik des Traums, oder das Verhältniß zur objectiven Wirklichkeit. Wir sehen also, daß das dritte Glied der dialektischen Methode nicht nothwendig die negative Einheit der vorangehenden zwei sein müsse; es darf auch einmal die bloß summarische Einheit des im zweiten Gliede aufgestellten Vielen, ein andermal etwas beliebig Anderes sein. Das Selbstgefühl ist zuerst gesundes, dann krankes; hier ist das zweite Glied nicht das besondere, sondern die Negation des ersten. Das dritte ist die Wiederherstellung des kranken zur Gesundheit. Allerdings eine Einheit jener beiden in gewissem Sinne, an deren Stelle jedoch mit gleichem Rechte der Uebergang des gesunden in das kranke stehen könnte. —

Eine ächt dialektische Trichotomie scheint Rosenkranz aufzustellen, wenn, nachdem er die unmittelbare Einheit des Geistes und Leibes in den bleibenden und veränderlichen Bestimmtheiten sammt der Empfindung geschildert, er nun zum Kampfe des Geistes mit seiner Leiblichkeit übergeht, und diesen in der träumenden Seele, dem Selbstgefühl und der Gewohnheit findet. Denn das Selbstgefühl ist die Negation der träumenden Seele, die Gewohnheit aber die Negation des Selbstgefühls, die Einheit und Wahrheit jener beiden. Wir wollen statt vieler, diese eine Trichotomie, weil sie eine der besten ist, als Beispiel wählen und die in ihr liegende Dialektik näher besehen.

Die Entzweiung des Geistigen und Leiblichen, so versichert er S. 106, muß das nächste Moment sein. Diese Entzweiung glaubten wir freilich auf der zweiten Hauptstufe des Geistes, dem Bewußtsein zu finden; allein der Verfasser benöthigt noch mehrer Vermittlungsstufen, Zwischennegationen, um seinen Stoff gehörig unterzubringen. Auch scheint uns, die schon auf der frühern Stufe besprochene Empfindung könnte mit gutem Rechte fordern, für eine Entzweiung des Geistes und seiner Leiblichkeit genommen zu werden, da in ihr ein bedeutender Unterschied z. B. zwischen der Farbenempfindung und dem Sehnerven nicht zu verkennen ist. Wirk-

lich theilt Michelet dieselbe nicht mehr der Seele, sondern dem theoretischen Geiste zu, doch unserem Verfasser hat es nicht beliebt, solcherlei zu beachten. Was ist denn nun jene Entzweiung, jener Kampf des Geistigen und Leiblichen? Es ist zuerst das Traumleben, oder die träumende Seele. Sonderbarer Weise ist der Traum S. 106 die Einheit von Schlaf und Wachen, S. 109 aber das Vermischen beider Zustände. Dieß wäre eine naive Auslegung der dialektischen Einheiten, die wir uns gefallen lassen könnten. Erdmann erklärt ihn §. 29 für eine „scheinbare" Identität jener beiden. Solche scheinbare Einheiten glauben wir viele zu sehen in der absoluten Wissenschaft; daß sie selbst sie eingesteht, diese Selbstentleibung war allerdings nicht zu erwarten. Dafür gelten aber bei Erdmann die Träume, so allgemein sie sind, auch nur für „zufällige Erscheinungen," ein Seitenstück zu Hegels Ohnmacht der Natur, den Begriff festzuhalten. Warum ist nun das Traumleben eine Entzweiung des Leibes und Geistes, und wie entwickelt eben dieß sich aus dem Nächstvorhergehenden, der unmittelbaren Subjectivität, als die erste Stufe? Die Antwort ist S. 106: „der Geist ist nun als der von seiner Leiblichkeit an sich unterschiedene: 1. die träumende Seele." Eine Begründung, eine Entwicklung ist nirgends zu finden. Und was ist diese träumende Seele? In ihr „wird die Subjectivität des Geistes in eine unbestimmte Objectivität aufgelöst, und durch solche Auflösung das Wesen der Objectivität, selbst den Gegensatz der Subjectivität auszumachen, zerstört;" der Sinn ist: das Subject hört auf, sich selbst zu wissen oder zu fühlen, sich als Einheit zu haben, und statt dessen werden Objecte, die nicht wirklich, oder nicht eben vorhanden sind, für wirklich oder für vorhanden gehalten. Wo liegt in diesem Begriffe etwas vom Leibe, vom Kampfe zwischen Leiblichkeit und Geistigkeit? Die Arten des Traumlebens sind: der einfache Traum, das Traumwachen, und das Schlafwachen. Die letzteren wollen wir für jetzt übergehen; sie liegen im Dunkeln, wo jedermann sehen kann, was ihm beliebt. Ein bekannterer Gegenstand sind die eigentlichen Träume; paßt auf sie jener Begriff des Traumlebens? Auf viele ohne Zweifel, auf viele aber nicht. Wir träumen zuweilen, wenn auch nur kurze Zeit, mit dem klaren Bewußtsein un-

serer Selbst und vieler unserer Verhältnisse; hier ist also die Subjectivität nicht verloren. Wenn wir uns dabei nicht alle unsere Verhältnisse, z. B. daß wir jetzt träumen, vorstellen, so gilt das Gleiche auch im Wachen. Wir träumen ferner nicht selten, ohne irgend eine scheinbare Objectivität für wirklich zu nehmen, wie z. B. wenn wir im Traume dichten, so daß wir das Gedicht nach dem Erwachen zu sagen wissen. Ferner hat der Traum noch ein Merkmal, welches unser Verfasser nicht vergißt, daß er nämlich nur während des Schlafes statt findet; wie kommt jener von dem Begriffe des Traumlebens aus, zu diesem Merkmal? Ohne Zweifel gar nicht, als mit Hilfe der Erfahrung, indem er von Außen nimmt. Erschlichen ist also das erste Glied der Trichotomie, weil es ohne alle Begründung aufgestellt ist; erschlichen auch die Bedeutung, welche ihm für die Gegenstände der Erfahrung gegeben wird.— Dieß erste Glied muß nun übergehn in das zweite, in seine Negation. Warum? Weil die Seele Geist, dieser aber an sich für sich seiendes Selbst ist; weil er seinem Begriffe nach selbstbewußter ist, es also einen Widerspruch enthält, daß er seine Subjectivität an die Objectivität verliere. Wir wollen nicht wieder fragen, wie ihm denn dieser Widerspruch, diese Unmöglichkeit doch zustoßen konnte; aber so viel ist klar: man sagt uns, das Traumleben müsse in seine Negation übergehen, weil wir sonst nicht zum denkenden Geiste kämen; und dabei vergißt man, daß die Nothwendigkeit, zu diesem zu gelangen, nur aus der erwiesenen Nothwendigkeit aller früheren Entwicklungsstufen, die zu ihm führen sollen, sich ergibt. Beruft man sich aber auf die gegebene Entwicklung der drei Hauptmomente des Geistes, als Seele, Bewußtsein und eigentlicher Geist, so berufen wir uns auf das, was wir oben gegen diese Entwicklung eingewandt. Doch wir wollen zugeben, das Traumleben müsse übergehen in seine Negation; welche Negation ist damit gemeint? Das Traumleben besteht darin, daß die Subjectivität sich verliert, eine Objectivität hingegen bleibt; jedoch keine wirkliche, sondern eine scheinbare. Sollen wir nun sagen, das Subject, in die Negation dieses Zustandes überschlagend, verliere sich in die Objectivität, aber in eine wirkliche? oder die Objectivität verliere sich, und die Subjectivität bleibe, aber eine scheinbare? oder die scheinbare Objectivität

verliere sich in die Subjectivität; oder keines von beiden verliere sich? Alle diese Dinge und weit mehre bilden Negationen zum Traumleben, und wir wissen nicht, in welche von ihnen dieses übergehn werde. Doch unser Verfasser weiß es, denn er weiß, daß er auf den denkenden Geist hinaus will. So sagt er uns denn ausdrücklich, das Selbstbewußtsein bilde die Negation des Traumlebens. Damit dürfen wir aber erwarten, der Geist werde sich nun rasch aus dem Traumleben zusammenraffen und als selbstbewußter dastehn. Statt dessen lesen wir S. 107: „das Fürsichsein als unmittelbares ist freilich noch nicht als Selbstbewußtsein, sondern nur als das Sich in seiner leiblichen und geistigen Zuständigkeit Fühlen zu nehmen." Vermittlungen braucht also der Verfasser noch, obwohl wir deren schon so viele haben, daß das Selbstbewußtsein, wenn es jetzt aufträte, nicht zu fürchten hätte, ohne ehrenvollen Vortrab in unanständiger Unmittelbarkeit zum Vorschein zu kommen. Allein wo fände dann das durch die Erfahrung gegebene Selbstgefühl seinen Platz? Dieses also muß die Negation des Traumlebens sein. In ihm geht die Objectivität, von ihrer Scheinbarkeit ist weiter keine Rede, in die Subjectivität wieder zurück, und wird zu Prädicaten des Subjectes. Ist das der richtige Begriff des Selbstgefühls? Im reinen Selbstbewußtsein stellt der Mensch nicht seine Prädikate, die nicht er sind, sondern nur sich selbst vor; eben so fühlt im eigentlichen Selbstgefühl er nur sich. Darum erklärt der Verfasser S. 143 dasselbe als die den Gegensatz von Ob- und Subjectivität in sich vermittelnde Einheit. Dieß ist aber nicht die obige Definition, da dort jener Gegensatz nicht vermittelt, sondern nur in einer andern Form, der von Subject und Prädikat, festgehalten wird. So also, indem man im Begriff des Traumlebens irgend Etwas negirte, ein überflüssiges Merkmal, die Scheinbarkeit, fallen ließ, und dann noch drehte und änderte, was eben beliebte, ist man zum Begriffe des Selbstgefühles gekommen. Demnach sehen wir, daß die Nothwendigkeit einer Negation des ersten Gliedes der Trichotomie nicht bewiesen ist, und daß derjenige Begriff, welcher als das zweite Glied geltend gemacht wird, nur durch die mannigfachste Willkühr gewonnen worden. Es darf nicht übersehen werden, daß, gleich wie das

Selbstgefühl nicht die einzige und nothwendige Negation des Traumlebens, ebenso umgekehrt das Traumleben nicht die einzige Negation des Selbstgefühles ist, aus welchem, als seinem Gegensatze, dieß hervorgehen könnte. Das Subject kann sich nicht bloß in Prädicate verlieren, die eine scheinbare Objectivität darstellen, sondern auch in vielfach andere, so z. B. wenn ein Denker sich in seinen Gegenstand vertieft und dadurch sich selbst vergißt. Es ist also gleich willkührlich, das Selbstgefühl gerade dem Traumleben folgen, oder das Traumleben gerade dem Selbstgefühl vorangehen zu lassen. — Die dialektische Methode gewinnt endlich das dritte Glied der Trichotomie, indem sie so argumentirt: Weil der Begriff des Traumlebens nothwendig übergeht in seine Negation, das Selbstgefühl, so ist das Traumleben eigentlich Selbstgefühl; eben deßwegen ist Selbstgefühl eigentlich Traumleben; was da in Wahrheit ist, ist also die Einheit beider: die Gewohnheit. Ueber diesen Gegenstand haben wir weiter oben schon ausführlich gesprochen. Daß in einem und demselben Zustande das Selbstgefühl vorhanden und zugleich verloren sei, glauben wir dem Verfasser nimmermehr, und wenn Aehnlichkeit Gleichheit, und eine Grille ein Greif ist, so mag er jenen Zustand auch Gewohnheit nennen. Die Willkühr ist hier so auffallend, daß weder Michelet noch Erdmann ihm folgen gewollt, sondern der Gewohnheit eine andere Stellung in der Entwicklungsreihe der Seele anweisen, wobei sie freilich unter einander ebenso wenig übereinstimmen, als mit Rosenkranz. So steht es mit dieser ächt dialektischen Trichotomie.

Wir haben gesehen, daß Rosenkranz beim Traumleben auch ein Traumwachen und Schlafwachen bespricht. Dieselben Zustände und noch einige von jenen anders geordnete dazu, behandelt Michelet unter dem Namen des magischen Seelenlebens, Erdmann als natürliches Doppelleben des Individuums. Wir haben schon früher bemerkt, daß Hegel auf den thierischen Magnetismus ein Gewicht legt, als auf eine Erscheinung, durch welche das psychologische Forschen einen wichtigen Anstoß erhalten; Michelet sagt S. 48: „die Hegelschen Vernunftkategorien, welche über die Kantischen Verstandeskategorien hinausgehen, sammt dem thierischen Magnetismus, haben gleichzeitig in der Wissenschaft und

durch die That den Geist von den Banden befreit, in welche der Verstand ihn eingezwängt hatte.“ Ebenso wurde oben bemerkt, daß unsere Verfasser kraft ihrer dialektischen Methode in die Geheimnisse glauben vollkommen eingedrungen zu sein, welche in den Zuständen, wo Geist und Körper zusammenwirken, für andere Denker noch liegen. Die Art, wie sie dieselben behandeln ist höchst charakteristisch für den ganzen Geist ihrer Werke und für die dialektische Methode insbesondere; darum wollen wir sie schildern. Wir folgen dabei zunächst Michelet.

Er knüpft an die Begriffe des Schlafes und Wachens an. Das Ziel dieses Buches, so lesen wir S. 161 u. w. ist, daß der Geist Herr werde über die Leiblichkeit und das natürliche Leben. Zu dem Ende muß er sich ihm entgegensetzen, und in Kampf mit demselben einlassen. Die schroffste Entgegensetzung des geistigen und natürlichen Lebens ist das Verhältniß von Wachen und Schlafen. Das vorangehende ist der Schlaf; in ihm tritt für den Menschen die Bewußtlosigkeit seines Naturlebens ein, ein dumpfes Weben des Geistes, wo alle Unterschiede in dem Knäuel des natürlichen Lebens durch- und ineinander geworfen sind. Im Wachen erhebt sich seine Partikularität ins allgemeine geistige Bewußtsein. Beide Seiten sind berechtigt, da nicht die Eine auf Kosten der andern verdrängt werden, sondern nur Eine der andern untergeordnet werden soll, so streben sie, sich ineinander zu verbinden und zu durchdringen. Dieß geschieht zunächst im Träumen. — Man sieht, die dialektische Methode vergißt hier ihren regelrechten Soldatenschritt; sie ist sicher, daß sie ans Ziel gelangt, und so schlendert sie ihm mit aller Gemächlichkeit zu. Zu dem strengen Beweis der Nothwendigkeit des Schlafens und Wachens und ihrer Periodicität fehlt nicht mehr als Alles. Vermöchten unsere Verfasser ihn zu geben, die ganze gelehrte Welt würde heute noch eine Hekatombe opfern, und eine neue Epoche der Wissenschaften begänne. Hören wir weiter. — Das geistige Leben des Wachens nämlich setzt sich in den Schlaf hinein fort, und bildet den einen Theil des Traumes, die Rückerinnerung an die Tagesbeschäftigung. Aber das bewußtlose Naturleben ist die Quelle der Seelenthätigkeiten, da der Geist die Negation der Natur ist; es muß sich also auch im Schlafe eine

unendliche Menge von Vorstellungen in uns erzeugen. Dadurch entsteht also ein Bewußtwerden des Naturlebens, welches den andern Theil des Traumes bildet. So verbinden und durchkreuzen sich geistiges und Naturleben im Traume. — Hier hat es dem Verfasser wieder beliebt, das dialektische Hervorgehen für ein genetisches zu nehmen; denn das Bewußtwerden des Naturlebens, so meint er, geht aus diesem als aus seiner Ursache hervor, und so entstehen factisch die Träume. Aber das Bewußtsein des Naturlebens ist doch nicht das Naturleben selbst, sondern sein Gegensatz; wenn also im Traume geistiges Leben und Bewußtwerden des Naturlebens sich verbinden, so gibt dieß keine Verbindung des geistigen Lebens und des Naturlebens, sondern des geistigen Lebens und des geistigen Lebens; dieß war aber nicht der Begriff des Traumes. — Die beginnende Verknüpfung des natürlichen und geistigen Bewußtseins, welche wir im Traume sahen, so fährt Michelet fort, hat sich nun weiter auszubilden. Damit beide Seiten in wahren Kampf und Gegensatz treten, muß die träumende Seele sich auch in den Zustand des wachen Bewußtseins hinein continuiren, und dasselbe auf dessen eigenem Gebiete herausfordern; nur so kann der Sieg des Geistes über die Leiblichkeit, der unser Ziel ist, erfochten werden. Dieser Sieg ist nur durch die vollständige Identification des natürlichen und geistigen Lebens möglich. — Wie doch? damit ein Stier mit einem Hunde kämpfen könne, muß der Hund erst ein Stier, und der Stier ein Hund werden? — Indem nun, heißt es ferner, das geistige Leben das persönliche bewußte Leben ist, so ist der nächste Schritt zu dieser Identification, daß auch das natürliche Leben zu einem bewußten, persönlichen werde, sich dann als Person der Person gegenübersetze, und endlich die Seele dadurch ihrer mächtig werde, daß beide Persönlichkeiten in Eine zusammenfließen. — Dieß ist nicht etwa Scherz, sondern wirklicher, höchst sonderbarer Ernst. Wir citiren durchaus die Worte des Verfassers, und über ihren Sinn kann kein Zweifel entstehen. Aus der Natur, und zwar zunächst aus der Leiblichkeit, ist als ihr Gegensatz eine Seele resultirt; sie hat sich nach und nach bis zur wachen, bewußten, geistigen Persönlichkeit fortnegirt, welche aber von der Leiblichkeit erst noch ganz frei werden soll. Damit dieß

geschehen könne, resultirt aus der Leiblichkeit, während sie schläft, eine zweite Seele, negirt sich ebenfalls bis zur Persönlichkeit fort, dann schlüpfen beide in einander, und dadurch wird die erste Seele von ihrer Leiblichkeit befreit, wird förmlich denkender Geist! Interessant wäre es, zu wissen, ob die Leiblichkeit in jeder Nacht ein neues Seelchen ausheckt, ob vielleicht in jedem Nachmittagsschläfchen dazu; doch darüber schweigt die Wissenschaft. — Michelet fährt fort: Will also der wache Zustand wirklich bewußte Totalität, d. i. denkender Geist sein, so darf er das natürliche Leben, das Traumbewußtsein nicht von sich ausschließen. Er muß demselben Einfluß auf sich gestatten; es erscheint als eine äußere Macht, welche sich innerhalb des wachen Bewußtseins festsetzt, und zunächst nur in einzelnen Blitzen, hernach aber immer durchgreifender zum Bewußtsein kommt. So ist erstens in dem einzelnen Individuum ein doppeltes Leben und ein doppeltes Bewußtsein vorhanden, die ahnende Seele. Sie entwickelt sich selbst wieder auf mehren Stufen. Zuerst zerreißt mein ganzes zukünftiges und vergangenes Leben an einzelnen Stellen den Schleier, mit dem es uns verdeckt ist; dadurch sehen wir ein Stück unseres realen, wirklichen Lebens, das seine Quelle im natürlichen hat, ehe es aus dieser Quelle aufgetaucht ist; dieß ist die Vision, die selbst mehrere Arten hat, z. B. die eigentliche Ahndung, die vollständige Vision, das zweite Gesicht u. s. w. Wie ich für die Begegnisse meines Subjects oder anderer mir verwandter die Bedingungen von Zeit und Raum überspringe, und das noch nicht oder nicht mehr Objective in die Gegenwart meiner Vorstellung oder Anschauung heraufbeschwöre: so kann ich ferner diesen Zusammenhang meines Subjects auf sein Verhältniß zur ganzen Natur ausdehnen, und die bestehende Welt ohne die Vermittlung von Raum und Zeit empfinden. Dieß ist das Metall- und Wasserfühlen, das Heimweh u. dgl. So macht sich endlich die bewußte Beziehung auf das allgemeine Naturleben zum alleinigen, unsere ganze Persönlichkeit umfassenden Leben und wird dadurch selbst zu einer Persönlichkeit, dieß ist das Hellsehen, jedoch noch nicht das magnetische. Auf diese Weise ist das natürliche Leben so sehr das mächtige über das geistige geworden, daß dieß gänzlich erloschen zu sein scheint. Mit dem Untertauchen dieser

Persönlichkeit taucht das Bewußtsein des natürlichen Lebens als die einzig übrig gebliebene Persönlichkeit innerhalb des wachen Zustandes selbst auf. Dieß heißt nichts anderes, als die Thätigkeit des Gehirns verschwindet gänzlich, und das Bewußtsein fällt in die Gegend des Magens und der Herzgrube herab, oder, wie es Steffens höchst geistreich bezeichnet: die Sonne des Gehirns geht unter, und die Sterne des Abdomens gehen auf. — Der Sinn des Gesagten ist, das Bewußtsein des Naturlebens ist der Inbegriff derjenigen Empfindungen, welche unmittelbar durch die leiblichen Zustände erzeugt werden. Nun ist der Leib mit der ganzen äußern Natur, ihrer Vergangenheit und Zukunft in Verbindung, also vermögen wir Nahes und Fernes, Vergangenes und Künftiges zu empfinden oder nach Umständen auch anzuschauen. Wie einfach ist doch diese Erklärung! Warum aber scheut sich der Verfasser, hier schon von zwei Seelen in Einem Leibe zu sprechen? Gemeint muß es doch consequenter Weise so sein, und vor dem Worte sollte ein Philosoph sich nicht fürchten. Doch er wird sogleich kühner, indem er von der ahnenden Seele zur zweiten Stufe fortschreitet. — Dadurch, so fährt er fort, daß das Naturleben sich hiermit selbst zu einer bewußten Persönlichkeit erhoben hat, ist es zweitens dem geistigen gleich geworden, und tritt ihm gewissermaßen als sein Doppelgänger gegenüber. So haben wir den höchsten Gegensatz des natürlichen und geistigen Lebens als das Verhältniß zweier auf einander bezogenen Persönlichkeiten. Das Individuum ist so in zwei Persönlichkeiten getheilt, die sich auch einander äußerlich werden, und als selbstständige einander gegenüberstehn. — Wie aber ist das Naturleben, was bewußte Persönlichkeit geworden, noch Naturleben, da Persönlichkeit und Bewußtsein den schärfsten Gegensatz zur Natur bilden? Wie ist der Gegensatz zweier Persönlichkeiten ein Gegensatz von natürlichem und geistigem Leben? Und wie der höchste Gegensatz, nachdem kurz vorher Schlaf und Wachen dafür erklärt worden sind? — Der Verfasser fährt fort: dieser Standpunkt ist einerseits eine Befreiung aus der Abhängigkeit, wo das wache Bewußtsein ganz deprimirt war; doch ist andererseits beim Verschwinden der Abhängigkeit von der Natur die Abhängigkeit gegen eine fremde Person vorhanden, indem es nicht bloß dem allgemeinen Naturleben

Preis gegeben ist, sondern dieses sich in der Willkühr einer fremden Person concentrirt hat. Wir haben hier den Rapport zweier Personen, von denen eine das geistige Bewußtsein der andern ist, diese ihr natürliches Sein in jener hat. — Hier haben wir also die zwei Seelen in bester Form. Allein die Eine ist nun ausgewandert aus dem Leibe, in welchem sie früher mit der andern zusammen resultirt war, und hat sich in einen andern eingenistet. Wie sie das mache, sahen wir freilich nicht, aber mit Recht fragten wir oben wiederholt, warum denn ein bestimmter subjectiver Geist, als Negation eines bestimmten Leibes, gerade an diesen gebunden sein soll; er kann also allerdings auch wo anders sein, wie wir nun deutlich sehen.— Dieß Verhältniß, lesen wir weiter, ist nun zunächst so einseitig, daß die eine Person, welche noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist, als nur an sich seiende Person, ihr ganzes Sein, physisches und geistiges, im Leben einer andern vollständigen Person hat: das Verhältniß des Embryo zur Mutter. — Dieß Verhältniß paßt zu dem, was es nach Obigem sein sollte, wie, um mit dem Sprichworte zu reden, wie die Faust auf das Auge. Wo ist denn hier die zweite bewußte Persönlichkeit? Wo das Getrenntsein des geistigen und natürlichen bewußten Lebens eines und desselben Individuums? Wenn ferner dieser Zustand ein nothwendiges Entwicklungsmoment für ein vorhandenes geistiges Leben ist, damit es zur Freiheit von der Leiblichkeit, zum Denken komme, wie gelangen denn Männer, unfruchtbare Frauen u. s. w. zu ihrem Denken? — Zweitens, sagt Michelet, ist die Ungleichheit der Personen insofern verschwunden, als jede ihr Sein und die Wurzeln ihres Lebens in der andern fühlt, aber auch mit dem Unterschiede, daß in der einen Person das wache, in der andern das träumende Bewußtsein vorherrscht; das ist der thierische Magnetismus. Sein wahrer Begriff ist: wenn das natürliche Leben sich dergestalt zum Herrn des wachen Zustandes und seines freien geistigen Bewußtseins gemacht hat, daß es dieses sich gänzlich unterworfen hat, so hat der Mensch eben damit aufgehört, sein eigener Herr zu sein. Diese Depression ist das Aufhören der Flüssigkeit des Lebens. Wie in jeder Krankheit überhaupt die Organe nicht mit ihren Functionen in einander greifen, sondern jedes für sich ein besonderes Leben

führt: so fallen hier im magischen Seelenleben natürliches und geistiges Leben auseinander, und sind sich einander fremd. Diese Fremdheit bringt es mit sich, daß eine solche Person unter die Gewalt einer andern gerathen kann. Das magnetisirte Individuum fühlt einen Theil seines Selbst in Identität mit einer andern Person. Beide Seelen sind in substanzieller Einheit. Die Körper schließen sich aus; weil die Seele aber immateriell ist, so ist das räumliche Außereinander für sie gar nicht vorhanden; die eine Seele ist also, wie wir uns ausdrücken können, in den Raum der andern gesetzt. Dieß ist der sogenannte magnetische Rapport. Beide Personen haben ihr natürliches Leben in Einem, nur noch mit dem Unterschiede, daß die magnetisirende Person zugleich die substanzielle Einheit beider Seelen unter die Botmäßigkeit ihres wachen Bewußtseins gebracht hat, wogegen das der magnetisirten Person wie erloschen scheint. — Auch hier ist also das geistige Leben ganz unterdrückt. Dieser Zustand wurde aber früher als unmagnetisches Hellsehen bezeichnet; im Magnetismus hingegen versprach man uns, daß beide Leben, geistiges und bewußtes Naturleben des nämlichen Individuums, als zwei selbstständige Persönlichkeiten einander gegenüberstehen würden. — Endlich, hören wir weiter, ist der Gegensatz beider Persönlichkeiten bis dahin überwunden, daß das natürliche Leben, welches die Person im wachen Zustande als eine zweite Persönlichkeit von sich unterscheidet, nicht mehr eine reale, sondern eine eingebildete Persönlichkeit ist, welche also im Innern des Individuums aufsteigt und sich als dessen besseres Selbst, als der Schutzgeist und Genius dieses Menschen ausgibt. Denn, da das natürliche Leben in dieser Depression des freien Geistes das wache Bewußtsein unter sich gebracht hat, so wird jenes auch als das höhere, bessere Ich ausgesprochen. Ein Instinct, ein blindes Gefühl treibt uns dann zum Handeln; es ist das Auftreten der allgemeinen Vernünftigkeit in anthropologischer Form, es ist die wahre Bedeutung dessen, was wir in der Vorstellung als ein Leiten der göttlichen Vorsehung auffassen. Im Sittlichen ist es nach **Erdmann** das Gewissen. — Das zweite Bewußtsein, die zweite Seele, welche früher ausgewandert war, ist nun wieder heim gekommen. Wie mag es überhaupt kommen, daß das Bewußtsein des Natur=

lebens so viel tolles Zeug treibt, während das geistige Leben ganz vernünftig ist? Sind sie doch beide Geschwister derselben Mutter, der Leiblichkeit, unter denselben Verhältnissen geboren; das Eine ist nur um Etwas jünger, als das andere. Die Stimme des Gewissens, das zarte Gefühl für Gutes, Wahres und Schönes, welches dem klaren Urtheil bei Menschen von feinerem Geiste gern voraneilt, sie sind, wie wir hier lernen, nächste Producte der Leiblichkeit, des Naturlebens. — Der dritte Standpunkt des magischen Seelenlebens, die Spitze desselben ist, daß diese zwei Persönlichkeiten wieder einander durchdringen und sich in Eine zusammenkneten wollen; die Verrücktheit. Hier kann das Individuum die zwei Persönlichkeiten nicht mehr auseinander halten, beide durchkreuzen sich, ohne aber schon wahrhaft zu einer einzigen gedeihen zu können. Daß beide Persönlichkeiten sich so unmittelbar berühren, und eine von der andern nicht lassen kann, ohne daß doch beide zu einer einzigen coalesciren, erzeugt eben in den Verrückten diese Wuth und dieß stiere Wesen. — Als ob jeder Verrückte d. h. hier: Seelenkranke, Wuth und stieres Wesen zeigte! Wir haben da ungefähr dieselbe Definition der Seelenkrankheiten, welche wir bei Rosenkranz gefunden und welche auf den später angeführten Blödsinn gar nicht, auf viele andere Arten nur sehr schlecht paßt. Beiläufig erinnern wir, daß Rosenkranz und Erdmann die Seelenkrankheiten als Besonderungen des Selbstgefühls darstellen, jedoch als solche, wodurch der Geist in seinen nothwendigen Entwicklungen „herabfällt.“ Daraus lernen wir, daß in der dialektischen Entwicklungsreihe ein späteres Moment zufällig auch ein niedrigeres sein kann, als seine frühern. — Mit der Verrücktheit hat die Trichotomie des magischen Seelenlebens ihr letztes Glied, und der Kampf der Seele mit der Leiblichkeit sein Ende erreicht. Mit ihr, so fährt Michelet fort, hat das natürliche Leben sich dem wachen Zustande immer gleicher gemacht und ist zuletzt zu einer gleichberechtigten Persönlichkeit geworden. — So ist also, fügen wir hinzu, die Verrücktheit ein höherer geistiger Zustand, als die Stimme des Gewissens, das Gefühl des Rechten. — In dieser geistigen Durchknetung beider, heißt es weiter, hebt das natürliche Leben seine letzte Unangemessenheit gegen das geistige auf, sie schlagen um in eine höhere

Sphäre, die vermittelte Einheit des Geistes und Leibes. Hier wird das natürliche Sein vom Geistigen durchdrungen, es wird seine Heimath, sein Eigenthum; dieß ist die Wirklichkeit der Seele. Sie hat eine Trichotomie, die Gewohnheit als werdende Wirklichkeit der Seele, die Physiognomik als gewordene, und endlich die Pantomimik. Bei Rosenkranz heißt die letzte Trichotomie: der mimische, physiognomische und kraniologische Ausdruck; Erdmann schließt mit der Lehre von der Gewohnheit. Hier haben wir wieder ganz „unschuldige" Trichotomien; mit ihnen geht die Lehre von der Seele, als erstem Haupttheil der Lehre vom subjectiven Geiste, zu Ende.

Wer unserer Leser uns bis hieher gefolgt, den preisen wir glücklich. Für ihn gibt es kein Geheimniß mehr im Leben der Seele, alle Räthsel sind gelöst; sein eigenes Gefühl muß ihm sagen, daß kein Schatten von Zweifel oder Ungewißheit geblieben, denn er hat das absolute Wissen über sie. Auch für ihn ist der Geist durch die That des thierischen Magnetismus, und der Hegelschen Vernunftkategorien von den Banden befreit, in welche der Verstand ihn bisher eingezwängt hatte. Er sieht nun ein, warum die Seele Nichts ist, als die nächste Negation des Leibes, warum nicht ein substantielles Wesen im schlichten verständigen Sinne dieses Worts, sondern ein Inbegriff stets werdender und vergehender Empfindungen, Vorstellungen u. s. w.; warum jeder dieser Zustände ist, was er ist, aber auch alles Andre, was er nicht ist; daß die Seele zunächst am Gehirne klebt, aber auch in den Magen hinabsinken kann; daß sie eine ist, aber auch eine zweite neben sich haben kann; daß sie den Leib bewohnt, aber auch auswandert und wieder heimkehrt; er sieht ein, wie viel von diesem Wissen die Psychologie dem thierischen Magnetismus verdankt. Und alles dieses weiß er durch die Kraft der dialektischen Methode, welche nicht nur jene Gegenstände zur vollsten Durchsichtigkeit und Begreiflichkeit erhoben, sondern zugleich durch den Gang einer eisernen Nothwendigkeit, welchen sie frei von jeder Willkühr eingehalten, sich selbst als eine unumstößliche Wahrheit aufs Glänzendste bewährt hat. Wir unserer Seits waren bei Durchlesung des oben geschilderten Abschnittes versucht, uns in den Arm zu kneipen, um zu erproben, ob wir denn

wirklich wachten. Dann kam es uns an, wie eine Scheu vor fremden, unheimlichen Dingen; denn wir zweifelten, ob denn die Verfasser auch Arme und Beine und ein Antlitz hätten, wie andere Menschen, da sie so ganz anders dachten und redeten; bis wir endlich zur Ueberzeugung kamen, das Gelesene sei nach Inhalt und Methode — eine unerhörte Faselei.

Nach allem, was wir bereits der dialektischen Methode nachgewiesen, wird es erlaubt sein, über die Trichotomien, in welche der Geist auf seiner zweiten und dritten Hauptstufe zerfällt, kurz zu sein. Die „unschuldigen Trichotomien" dauern fort: z. B. das Beschreiben, Beobachten und Erfahren, als die Momente des wahrnehmenden Bewußtseins; das begehrende Subject, das begehrte Object und der Genuß des Objectes als die sein sollenden Momente der Subjectivität u. dgl. Der dialektische Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen verwandelt sich allgemach in einen vom Besonderen zum Allgemeinen; denn als Motiv des Fortschreitens wird häufig angegeben, daß der denkende Geist, welcher das Allgemeine und Totalität ist, zum Vorschein kommen müsse. Statt der Trichotomien findet sich bei Rosenkranz im letzten Abschnitte eine Reihe von Dichotomien; so außer dem theoretischen und praktischen Geiste das Gelüsten und Begehren, die positive und negative Begierde, der Hang und die Neigung, der Affect und die Leidenschaft u. a., denen sämmtlich das dritte dialektische Glied fehlt. Amphora coepit institui... cur urceus exit? Manchmal scheint die Dialektik sich an die Genesis halten zu wollen, wie in der Trichotomie: das Bild, das Vergessen, die Vorstellung; ein andermal ist sie ihr schnurstracks entgegen, wie wenn die Leidenschaft als Negation des Wissenstriebes aufgeführt wird.

Von der Freiheit wurde bereits gesprochen. Ihr Begriff wurde ehedem und wieder in neuester Zeit so vielfach erörtert, daß eine richtige historische Auffassung dessen, um was es sich dabei handelt, keine Schwierigkeit mehr hat. Er ist aber so wichtig, daß wir nicht umhin können, die Art, wie unsere Verfasser ihn behandeln, näher zu betrachten. Dieß mag zugleich das letzte Beispiel einer Anwendung der dialektischen Methode sein. Wir halten

uns dabei an **Erdmanns** Darstellung, weil sie die ausführlichste ist.

Nachdem der subjective Geist sich bis zum Denken entwickelt hat, ist er nach §. 124 u. w. die Fähigkeit geworden, sich, sein Denken, die Vernunft, selbstständig in eine Objectivität zu verwandeln; er ist praktischer Geist, Wille. Da er ferner die Objectivität als seine eigene Bestimmtheit weiß, so muß er es zugleich als einen Widerspruch wissen, nicht auch objectiv zu existiren; der Widerspruch im theoretischen Geiste führt nothwendig zum praktischen Geist. — Daß der Uebergang überhaupt rein willkührlich ist, wurde schon gezeigt. Aber eben so willkührlich ist es, diese Fähigkeit des subjectiven Geistes, sich in eine Objectivität zu verwandeln, Wille zu nennen. Der Wille ist nicht bloßes Denken; das Denken einer Mordthat ist noch himmelweit verschieden von dem Wollen derselben. Soll ferner ein Wollen sich in Objectivität verwandeln, so bedarf es zunächst des Leibes, und dann mannigfacher Außendinge und begünstigender Umstände; nur unter diesen Voraussetzungen ist es jene Fähigkeit. Oder gilt der Unterschied, den die Criminalisten zwischen Absicht, Versuch und That machen, dem Verfasser für Nichts? Aber auch in der vollbrachten That ist der Wille nicht zur Objectivität geworden; er bleibt wo er war, im Geiste des Menschen, und nur seine Wirkungen, durch den Leib vermittelt, stehen als äußere Objecte da. Dieß gilt, gehörig modificirt, selbst vom Leibe, so wie von allen anderen geistigen Zuständen. Kein Buch, sei es Dichterwerk oder Gesetzbuch, ist Geist oder hat Geist, im eigentlichen Sinne dieser Worte. Es ist Papier und Farbe; der Geist steckt in denen, die es geschrieben, oder die es lesen und verstehen. Aehnliches hat Statt bei allen socialen Einrichtungen u. dgl. Dieß sind wieder Trivialitäten; wer jedoch von einem objectiven Geiste spricht, wie unsere Verfasser, der dürfte Ursache haben, sie in Erwägung zu ziehen. Gleichwie ferner ein Wille da sein kann, ohne die Fähigkeit, das Subjective in Objectivität zu verwandeln, so kann umgekehrt diese ohne jenen sich einfinden, wenn man dieß „in Objectivität verwandeln" so unbestimmt läßt. Denn auch Empfindungen und andere geistige Zustände, die kein Wollen sind, wirken durch Mienen, unwillkührliche Bewegungen

u. dgl. nach Außen. Endlich, und dieß ist besonders hervorzuheben, ist es ganz irrig, daß der Wille stets aus der Vernunft resultirt. Er hat leider! nur gar zu oft mit ihr Nichts gemein. Gesetzt also, der Uebergang vom theoretischen Geiste zu jener Fähigkeit, das Denken in eine Objectivität zu verwandeln, wäre nicht, was er ist, ein Kind der Willkühr, so hätten wir damit doch nicht den Begriff des Willens; dieser ist, und schlecht genug, von Außen hereingenommen, erschlichen, und mit ihm die ganze Lehre vom praktischen Geiste. — §. 127 lesen wir: „der angegebene Begriff des Willens gibt den Weg an, den seine Entwicklung nehmen muß. Wie die Intelligenz werden mußte, was sie war, so besteht die Entwicklung des Willens darin, daß er zur Verwirklichung der Vernunft d. h. zum vernünftigen freien Willen wird. Ehe er dieß geworden, erscheint er als unfreier; ein Widerspruch, der dem analog ist, welcher den Geist über die Natürlichkeit hinaustrieb." — Der Wille ist also seinem Begriffe nach vernünftiger Wille, denn er ist die Vernunft selbst in ihrer Fähigkeit, sich in eine Objectivität zu verwandeln. Und von derselben Vernunft wird jetzt behauptet, sie sei die Unvernunft, welche sich in Objectivität verwandelt, gleichwie der Geist, der seinem Begriffe nach Denken ist, anfangs Gedankenlosigkeit ist. Genau mit derselben wissenschaftlichen Nothwendigkeit würde ein Taschenspieler vor sein Publicum tretend und die offene leere Hand hinstreckend sagen: Hier ist ein Ring, aber, meine Herren, Sie sehen, dieser Ring ist eigentlich ein Vogel. Nicht erschlichen ist der Begriff des unfreien Willens; dieß wäre zu fein, und darum unrichtig ausgedrückt. Wir wollen nur sagen, der Verfasser brauche den unfreien Willen, um Begierde, Neigung, Leidenschaft und andere durch die Erfahrung gegebene Zustände unterzubringen, und darum nehme er ihn ohne Umstände an. — Der Begriff des unfreien Willens, so lesen wir weiter, ist der Begriff des determinirten Willens. — Aber der Verfasser stellt gleich darauf selbst dem freien Willen den undeterminirten entgegen; auch dieser ist also ein unfreier: warum behauptet er jetzt, der unfreie Wille sei eben der determinirte? Weil es ihm beliebt. Dieß ist die dialektische Nothwendigkeit, welche ihn zum ersten Entwicklungsmomente des Willens zum determinirten Willen bringt.

Das zweite Moment ist dann der **unbeterminirte** Wille. Bevor es jedoch dazu kommt, muß der determinirte Wille noch eine Reihe von Zwischenentwicklungen durchmachen. Wenn unter diesen auch das praktische Gefühl, Achtung und Mißachtung u. dgl. vorkommen, so sehen wir, wie weit der Verfasser entfernt ist, das Wesen des Willens auch nur nach empirischer Auffassungsweise zu verstehen. Die letzte Zwischenentwicklung des determinirten Willens ist die Leidenschaft. In ihr hat nach §. 155. sich eine Determination so vorgedrängt, daß alle Andern negativ gesetzt sind, und nicht realisirt werden können; der Wille ist ganz verschwunden in ein Müssen. Damit ist der Widerspruch, welcher im determinirten Willen lag, nämlich vernünftig und doch determinirt zu sein, zur höchsten Spitze getrieben und muß in sein Gegentheil umschlagen. — Falsch ist der aufgestellte Begriff der Leidenschaft. Die Hegelsche Schule rühmt sich, die Spaltungen des Geistes in selbstständige Vermögen verworfen zu haben. Der theoretische Geist ist ihr nicht ein Denkvermögen, sondern der Inbegriff von wirklichen Gedanken; der praktische Geist oder Wille nicht ein Willensvermögen, sondern der Inbegriff des einzelnen Wollens. Keine Leidenschaft vermag aber das sämmtliche Wollen eines Menschen so gefangen zu nehmen, daß es neben dem Wollen des leidenschaftlich begehrten Gegenstandes nicht auch ein sehr zahlreiches anderes gebe. Wen Ruhmsucht beherrscht, der will doch noch essen und trinken und gar Vieles nebenher. Falsch ist es, daß in der Leidenschaft das Determinirtsein seine äußerste Spitze erreicht; denn es hat keine Grade. Determination des Willens ist Nothwendigkeit desselben, als einer Wirkung ausreichender Ursachen; so will es der wohlbekannte Sprachgebrauch. Was nicht ganz nothwendig ist, ist es gar nicht, und mehr als eine ganze Nothwendigkeit ist nicht denkbar. Darum ist das leidenschaftlichste Wollen, wenn überhaupt, dann ganz in gleichem Grade determinirt, wie das leidenschaftloseste. Willkührlich ist also wieder der Uebergang aus dem ersten Hauptmomente in das zweite, sofern er mittelst des Begriffes der Leidenschaft gemacht wird; er ließe sich eben so gut von dem praktischen Gefühl aus, als der ersten Zwischenentwicklung des determinirten Willens, machen.

Und warum muß die Leidenschaft in ihr Gegentheil übergehen? Weil sie einen Widerspruch enthält, indem der Wille ganz in ein Müssen verschwindet. Aber diesen Widerspruch hat man muthwilliger Weise selbst gemacht, indem man zuerst den Willen aus der Vernunft resultiren ließ und dann dennoch ganz willkührlich von einem determinirten Willen sprach. Doch wir müssen weiter fragen, ob denn der Begriff eines vernünftigen Willens unvereinbar sei mit Determination? Die Vertheidiger des Determinismus behaupten bekanntlich, das determinirte Wollen könne sehr gut auch ein vernünftiges sein. Wie widerlegt sie der Verfasser und weist den Widerspruch nach? Durch ein Wortspiel! Der Wille, so sagt er, ist seinem Begriffe nach vernünftig, zunächst aber ist er unvernünftig; ein vernünftiger Wille, der unvernünftig ist, ist ein Widerspruch. Den vernünftigen Willen nenne ich den freien, den unvernünftigen aber den determinirten, unfreien, also sind der vernünftige und determinirte Wille einander entgegengesetzt. Aber handelt es sich denn hier um Namen oder um Begriffe? Nennen kann der Verfasser den vernünftigen auch einen freien; daß er dieß sei, im Gegensatze zur Unfreiheit des determinirten es sei, werden wir glauben, wenn er gezeigt, daß der vernünftige Wille ursachlos sei. Aus einem Jahrhunderte lang geführten, wichtigen wissenschaftlichen Streite ist es nicht erlaubt, bloß die Schlagworte, die Namen, zu entnehmen, die Begriffe aber unberührt zu lassen, und nachdem man mit jenen einige Zeit wie ein Kind gespielt, zu meinen, man habe den Streit über Freiheit und Determinismus entschieden.

Warum muß denn ferner der determinirte Wille gerade in den undeterminirten übergehen? Wir lesen §. 155: „In der Leidenschaft ist die Gestalt schon enthalten, zu welcher der Wille herauszugehen hat. In der Leidenschaft ist nämlich erstens gesetzt eine negative Beziehung auf alle Determinationen, zweitens, daß der Wille als die Möglichkeit, alle seine Bestimmungen zu realisiren, bleiben muß. Beides zusammengefaßt wird also der Wille zu fassen sein, als die negative Beziehung gegen die Willensdeterminationen, die als solche die Möglichkeit ist alle zu realisiren. So aber ist der Wille undeterminirter Wille." — Was soll man hiezu sagen?

Jeder Satz ist eine Unwahrheit. In der Leidenschaft ist **nicht** gesetzt eine negative Beziehung auf **alle** Determinationen, sondern auf alle **mit Ausnahme von Einer**, welche sich vorgedränget hat; so heißt es in demselben §. einige Zeilen früher. Wohlan, jetzt, mit dieser Bestimmung, suche der Verfasser zum undeterminirten Willen überzugehn, oder er glaube nicht, mit so plumper List seine Leser zu fangen! In der Leidenschaft liegt ferner **nicht**, daß der Wille **bleiben** muß, wenn wahr ist, was der Verfasser in dem nämlichen §. gesagt, daß der Wille in ihr entschwunden, nicht mehr Wille ist. Er könnte höchstens wieder entstehn, nicht aber bleiben. Falsch ist es, daß die negative Beziehung gegen die Willensdeterminationen die **Möglichkeit** ist, alle zu realisiren; denn eben wurde gesagt, sie sei die **Unmöglichkeit**, sie zu realisiren. Dieß Alles findet sich in der oben citirten Stelle desselben §. Einen neuen Beleg haben wir zugleich erhalten, daß der Verfasser vom determinirten Willen nur das Wort, nicht den Begriff hat. Denn die Willensdeterminationen, die in der Leidenschaft concentrirt sein sollen, und die anderen, welche in ihr nicht realisirt werden können, bezeichnen offenbar nicht die Abhängigkeit des Wollens von Ursachen, sondern seine Richtung auf bestimmte Gegenstände; zwei Begriffe, die gerade um Alles von einander verschieden sind, um was es beim Determinismus sich handelt. Determination ist hier, wie überhaupt bei **Hegel**, im logischen Sinne genommen, als Besonderung des Allgemeinen, und so ist der determinirte Wille Nichts als ein Wille in seiner Richtung auf einen Gegenstand d. i. ein bestimmter Wille, nicht der Wille überhaupt. Dieß ist es jedoch nicht, was man sonst unter Determinismus des Willens versteht. Eben so wenig ist aber der undeterminirte Wille schlechtweg die Möglichkeit, alle Willensdeterminationen zu realisiren; auch hier hat der Verfasser nur das Wort aufgelesen, der Begriff ist liegen geblieben. Doch §. 156 erklärt er den undeterminirten Willen für die negative, über allen Determinationen des Wollens schwebende abstrakte Allgemeinheit, und macht so vollkommen klar, daß Willensdetermination ihm Nichts ist, als Willensrichtung, und daß er vom Indeterminismus so wenig einen Begriff hat als vom Determinismus. Dieß ist also die Weise, in welcher kraft der dialekti-

schen Methode das zweite Hauptmoment des Willens, der undeterminirte Wille, gewonnen wird.

Das Resultat aber ist, daß es eben sowohl einen determinirten als einen undeterminirten Willen gibt. Der letzte entwickelt sich nun ebenfalls weiter, er wird Willkühr, Beschluß und Entschluß. Wie aber kommt denn ein undeterminirter Wille zu einem Beschluß und Entschluß? Sehr einfach: als die abstracte Allgemeinheit aller Determinationen deliberirt er über sie mit sich selbst; dann beschließt er die Deliberation und ist so Beschluß; endlich entschlägt er sich aller andern Determinationen, entäußert sich wirklich zur Aeußerlichkeit, schließt sich gegen sie auf, und dieß gibt den Entschluß. Hiemit sind die Räthsel des Indeterminismus gelöst, und wir begreifen, wie ein Wollen ohne Ursache, ein transscendental freies möglich, ja nothwendig sei. Dieß lernen wir wörtlich aus §. 158 und §. 159. Der §. 160 belehrt uns ferner, daß der undeterminirte Wille, weil er, sich entschließend, doch nur aus allen seinen Determinationen wählen kann, darthue, er sei eigentlich determinirt. So schlägt denn ohne Ende fort der determinirte Wille in den undeterminirten um, und dieser wieder in jenen zurück. — Hier könnten wir den undeterminirten Willen über das ihm widerfahrene Unglück sehr leicht trösten, indem wir ihn aufmerksam machten, daß seine Determinationen, aus denen er wählen muß, eben alle möglichen seien, eine Beschränkung auf sie also nicht mehr zu fürchten sei, als wenn man irgend Jemandem zum Gefängniß einen Ort anwiese, den er sich selbst im Weltall aussuchen kann. Doch wir wollen eilen. Das Umschlagen beider Willen in einander hat seinen Grund in dem Widerspruch, den ein jeder enthält, indem, wie im §. 160 gesagt wird, der Determinirte nichts will, der undeterminirte Nichts will. Dieser Witz zeigt bündig, die Unkenntniß des Verfassers in Bezug auf die vorliegenden Fragen. Bei dem Determinismus und Indeterminismus handelt es sich darum, ob das einzelne, wirklich in uns wohnende Wollen durch ausreichende Ursachen nothwendig oder ursachlos und daher zufällig sei. Gesetzt es wäre nothwendig, so bliebe es, wie wir schon früher gesagt, doch was es ist, ein Wollen; gesetzt es wäre zufällig, so bliebe es doch ein Wollen von

Etwas, so gewiß von einem wirklichen Wollen die Rede ist. — Die Wahrheit jenes endlosen Prozesses des Umschlagens ist nach §. 161, daß der Wille zu deuten ist als in seiner Determination undeterminirt, und in seinem Undeterminirtsein determinirt; so ist er wahrhaft sich selbst bestimmender, freier Wille. Hiemit ist die dialektische Entwicklung des freien Willens vollendet.

Und was ist nun dieser freie, vernünftige Wille, das Höchste, was nach unserer Ansicht menschliche Kraft zu erstreben vermag? Es ist schon gesagt; er ist der sich selbst bestimmende, d. h. jedoch, wohlgemerkt, der sich selbst determinirende, und dieß heißt wieder: der sich selbst in seiner Allgemeinheit besondernde Wille, in dem alle seine Unterschiede als aufgehoben enthalten ist. So ist der freie Wille dasselbe, was das Denken, sie sind der Geist selbst. Doch hat der subjective Geist noch nicht die höchste Freiheit, da erst im absoluten alle möglichen Unterschiede, auch die des subjectiven und objectiven Geistes aufgehoben sind. Und nun erinnern wir uns zurück an unsere dialektische Entwicklungsreihe von A bis Z. Da fanden wir, daß jedes Glied alle vorangehenden, und weil die Entwicklung im Kreise herumgeht, jedes Glied alle andern, als aufgehoben in sich enthält. So enthält der Organismus den Chemismus und Mechanismus, damit aber auch der Begriff, das Sein und Wesen, den unendlichen und endlichen Geist; kurz: nicht bloß der Geist, sondern jedes Entwicklungsmoment der dialektischen Reihe besitzt Freiheit oder vielmehr: ist Freiheit. Dieß ist Hegelsche Freiheit! — Und dieses Geschwätz, dieß kindische Wortspiel mit Determinismus, Indeterminismus und Freiheit, das zu gedankenlos ist, um nur die Fragen zu verstehn, um welche sich's handelt: es brüstet sich, diese Fragen für alle Zeiten gelöst zu haben! Ja, man wagt es, auf Männer, die in den ersten Reihen der großen Denker stehen, mit mitleidigem Lächeln herabzublicken. Die Armen! sie haben sich so viel geplagt und nicht gemerkt, daß sie es mit einer „Vexierfrage" zu thun haben, und daß der Wille weder bloß determinirt, noch bloß undeterminirt, sondern in Wahrheit beides zugleich, oder was dasselbe, keines von beiden ist! — Gewiß, wer in irgend einer anderen Wissenschaft Solches wagte, der würde für immer mit dem Mahle geistiger Unfähigkeit und schamloser An=

maßung gebrandmarkt sein; nur in der Philosophie, der armen, mißhandelten Philosophie, gilt es für erlaubt und ehrenvoll.

Und hiemit genug des Einzelnen. Wir wollen nun die bisher zerstreut angegebenen Züge der vorliegenden Werke sammeln und in ein Bild zusammenstellen.

Die dialektische Entwicklung schreitet vom Begriff A zu Nicht-A, von da zur Einheit beider, B fort u. s. w. Dieß könnte recht gut in einer geraden Linie ohne Ende weiter gehn; allein dann wäre das Wissen nicht absolut; der Kreis ist absolut, er schließt sich mit sich zusammen. Welche neuen Begriffe lassen sich denn aber durch jene Methode gewinnen, möge sie nun gerade aus oder im Kreise herumgehen? Aus A gewinnen wir B, d. i. die Einheit von A und Nicht-A. Aus B gewinnen wir C; und was ist dieß? Es ist die Einheit von B und Nicht-B, d. i. C ist die Einheit von der Einheit des A und Nicht-A und von der Nicht-Einheit des A und Nicht-A. Wir kommen zu D. Es ist die Einheit von C und Nicht-C; d. i. D ist die Einheit aus der Einheit von der Einheit des A und Nicht-A und von der Nicht-Einheit des A und Nicht-A, und aus der Nicht-Einheit von der Einheit des A und Nicht-A und von der Nicht-Einheit des A und Nicht-A. Wir brauchen nicht weiter zu gehen; es ist klar, daß auf diesem Wege kein Begriff zu finden ist, der aus Anderem bestünde, als aus den Multiplikationen und Kombinationen des A, der „Einheit" und des „Nicht." Die dialektische Methode ist gänzlich unfähig durch sich selbst wirklich neue Begriffe zu entwickeln, mag sie das Aufheben als einfaches Negiren, oder zu größerer Bequemlichkeit auch als Aufbewahren nehmen; auch oben ist das A in dem C und D aufbewahrt. Will sie dennoch weiter kommen, so bleibt ihr Nichts zu thun, als fortwährend Begriffe, die sie nicht selbst erzeugt hat, von anders woher, d. i. von Außen zu nehmen, und für eigene Produkte auszugeben. Für unsere Verfasser ist das Außen theils die Erfahrung, woher sie, wie wir gesehen, die Begriffe von Alter, Geschlecht u. s. w. nehmen, theils und vorzüglich andere Schriften. Darum sind sie am ausführlichsten in demjenigen Theile, wo Ethnographien, Phy-

siologien u. s. w. ihnen den meisten Stoff zuführen, in der Lehre von der Seele. In den andern Theilen, namentlich vom theoretischen und praktischen Geiste, müssen sie sich begnügen, einen Rudel stereotyp gewordener Seelenvermögen anzuführen und allenfalls nebenbei Spinoza zu plündern. Dieses Aufnehmen der Begriffe von Außen, während man sie für selbst erzeugte ausgibt, ist das erste charakteristische Merkmal der vorliegenden Werke.

Um aber die von Außen genommenen Begriffe für selbst erzeugte ausgeben zu können, muß man sie in den dialektischen Entwicklungsgang einreihen. Dieß wird bewerkstelligt durch zwei Mittel. Das erste ist, daß man es mit der Dialektik, ihren Negationen, Einheiten und Trichotomien nicht genau nimmt. Dieß erlaubt viele Variationen. Man läßt das Nicht=A zwar die Negation des A sein, aber noch allerlei dazu. So ist der Geist wohl ein Ineinander, somit die Negation der Natur, des Außereinander; aber nebenher ist er auch noch Denken. Oder das Nicht=A ist eine Negation, die noch keine ist, eine Zwischennegation. So ist die Seele Negation der Natur, jedoch noch nicht die eigentliche, welche erst der Geist ist. Oder es ist eine theilweise Negation, wie die veränderlichen Naturbestimmtheiten neben den bleibenden. Oder es ist überhaupt nur ein anderer Begriff, wie das Geschlecht neben dem Alter. Oder es steht zu dem A im Verhältnisse des Besonderen zum Allgemeinen, wie es größtentheils im ersten Theile, oder auch im Verhältnisse des Allgemeinen zum Besonderen, wie es im zweiten und dritten Theile der Fall ist. Oder das spätere Moment ist einmal auch ein niedrigeres, der Geist „fällt herab", während es eigentlich ein höheres sein sollte, wie bei den Seelenkrankheiten, u. s. w. Ferner muß das B nicht immer die strenge Einheit von A und Nicht=A sein. Es ist gelegentlich auch nur das Vermischen beider, wie der Traum; oder ihre Summe, wie die Subjectivität; oder eine andere Verbindung derselben, wie das Gemüth, welches als Selbstbewußtsein des Gefühls, nicht als Selbstbewußtsein und Gefühl genommen wird; oder es ist ein beliebiger dritter Begriff, wie die Symbolik des Traumes, die Wiederherstellung des kranken Selbstbewußtseins; oder man läßt das dritte Glied ganz weg, und

begnügt sich mit zweien, wie beim theoretischen und praktischen Geiste u. s. w. Hilft endlich dieß Alles nicht, um wenigstens den Schein einer dialektischen Entwicklung zu gewinnen, so gibt man statt ihrer eine oberflächliche Zusammenstellung eines gewissen Stoffes in drei Gliedern, und erklärt sie für eine „unschuldige Trichotomie". Die Willkühr in Handhabung der als einzig richtig adoptirten Methode ist das zweite charakteristische Merkmal.

Das andere Mittel, um die von Außen genommenen Begriffe in den dialektischen Gang einzureihen, besteht darin, daß man diese Begriffe selbst nach Belieben verunstaltet. Die Namen bleiben, wie wir gesehen, oft allein noch zurück, und lassen errathen, wovon die Verfasser sprechen, während die Begriffe bis zur Lächerlichkeit entstellt sind. Wo die Erfahrung den Trichotomien nicht zusagt, da wird abgeholfen; die fünf Sinne, die vier Temperamente werden mit Leichtigkeit in drei umgewandelt. Die Verunstaltung des Erfahrungsbegriffe bis zur Unkenntlichkeit ist das dritte Merkmal. Man begreift, daß durch Anwendung dieser beiden Mittel die Erfahrung in die Dialektik hineinpassen muß. Man begreift aber auch, daß durch dieß Verfahren die Verfasser weder die wirklichen Zustände des Geistes begreiflich gemacht, noch ihre Methode bewährt haben.

Wenn man eine verkehrte Methode auf eine höchst gewaltthätige Weise in Anwendung bringt; wenn man die Begriffe absichtlich alle in einander spielt und verwischt, statt, worin eben das Denken besteht, sie in ihren Unterschieden und Bestimmtheiten festzuhalten, und den daraus erwachsenden Beziehungen nachzugehen; wenn man, weil ein phantastischer Kopf zuletzt wirklich denken kann, was ihm beliebt, dieß Vermögen für hohe Kraft, und dieß Belieben für das Gesetz des Wirklichen nimmt, die Erfahrung aber verachtet; wenn man dieß thut, und lange thut: dann mag der Sinn für gewissenhafte Forschung, der Ernst des Gemüthes, welcher allein ein ächt wissenschaftliches Denken zu tragen vermag, wohl allmählig ganz entschwinden; dann kann man auch bis zur Faselei herabsinken. Ein loses Spiel mit leeren Begriffen,

welches hier und da selbst zur Faselei wird, ist der durchgreifendste Charakterzug der vorliegenden Werke. Oder ist es nicht Faselei, wenn man behauptet, Wasser und Feuer außer uns werde durch das Wasser und Feuer in uns wahrgenommen; oder der Ton sei die erfüllte Zeit? wenn man es eine sinnreiche Erklärung nennt, daß die Nachtwandler durch die Anziehung des Mondes auf Dächern festgehalten werden? wenn man es als ein Zeichen stiller Kraft anerkennt, daß deutsche Bauern ihren blauen oder grünen Rock roth gefüttert tragen? wenn man es für erwiesen hält, daß nur auf der Erde unter allen Gestirnen beseelte Wesen leben, oder daß der Schlafende stets die Stellung des Fötus annimmt, u. s. w.? — Wer die Erfahrung verachtet, hält es auch nicht der Mühe werth, sie zu kennen. So ist es zu erklären, wenn wir hier lesen, Sommer und Winter seien Sonnennähe und Sonnenferne, solide Körper leiten den Schall nicht so gut als die Luft; der Speichel sei aus der Zunge erzeugtes specifisches Wasser; das Fleisch sei das Organ des Fühlens und Aehnliches, was man bei jedem, der nicht absoluter Philosoph ist, nicht anstehen würde, grobe Ignoranz zu nennen.

Von solcher Beschaffenheit sind die vorliegenden Werke. Sollten wir ihnen ein Motto geben, so wäre es dasselbe, was Dante über der Hölle las: Lasciate ogni speranza, voi ch' entrate; zu deutsch: Hier ist keine Psychologie zu finden.

Michelet's Werk trägt die angeführten Charakterzüge am auffallendsten zur Schau; besonders treten Faselei und gelegenheitlich auch Unwissenheit in sehr wissenswerthen Dingen mit naiver Unbefangenheit und in breiten Umrissen hervor. Rosenkranz ist behutsamer im Verfolgen greller Ansichten, milder und besonnener. Er nähme eine der ersten Stellen ein, wenn Dilettantismus in der Philosophie zulässig wäre. Erdmann's Buch ist ein Leitfaden für Vorlesungen, kurz, bündig und äußerlich klar. Eine hausbackene Emsigkeit waltet darin, die ererbtes Geräthe in säuberlicher Ordnung hält für den täglichen Gebrauch, ohne auf technologische Untersuchungen über Entstehung und Werth desselben sich viel einzulassen.

Die Psychologie hat in der Hegelschen Schule einen großen Rückschritt gethan. Durch Wolf war sie zu einem todten Gerüste von Seelenvermögen geworden, ohne Einsicht in die Natur derselben und die Gesetze ihres Wirkens. Kant und seine Schule waren fast unbeweglich dabei stehen geblieben. Aber man suchte doch unverdrossen nach besseren Definitionen und Eintheilungen derselben, und erkannte damit die Aufgabe an, das in der Erfahrung Gegebene richtig aufzufassen. Auch nach Gesetzen forschte man, nicht bloß bei den Reproductionen, sondern indem man das bald freundliche, bald feindliche Zusammenwirken der Vermögen untersuchte. Die Hegelsche Schule, im Uebermuthe ihrer Methode, höhnt die Erfahrung und läugnet die Gesetze: damit hat sie die Fundamente ihrer Wissenschaft umgestürzt.

Eine Eigenthümlichkeit derselben ist es, daß, während sie die Classificationen jener älteren Schule ausbeutet, sie von den höchst bedeutenden neueren Leistungen keine Notiz nimmt. Wir meinen insbesondere Herbart's Leistungen. Dieser Denker, den wir nun auch zu den Abgeschiedenen zählen müssen, hat auf einer höchst einfachen Grundlage, dem Begriffe der Einfachheit der Seele, und dem Satze, daß die einfachen Empfindungen unter gewissen Umständen als Kräfte zu betrachten sind, mit Hilfe der Rechnung ein System der Psychologie erbaut, welches das Entstehen der wichtigsten geistigen Zustände und ihre Gesetze mit einer bisher ungeahnten Schärfe zeigt. Die ursprünglichen, selbständigen, allgemeinen Seelenvermögen, welche jeden Weg zur Erkenntniß verbauten, sind zu individuellen Entwicklungszuständen geworden, deren Ursprung und Wechselwirkung klar vor Augen liegt. Für die Grundlagen liefert die allgemeine Metaphysik die Beweise, doch können sie auch als Hypothesen angenommen werden, und leisten dann für die Psychologie, was die Vibrations- oder Emanationshypothese für die Einsicht in die Licht-Erscheinungen. Die Psychologie, obwohl noch in ihrem Werden, scheint dadurch zum erstenmal zu dem Range einer Wissenschaft erhoben zu sein. So neu die Ausführung, so alt ist das Bedürfniß, und wir möchten sagen, das Vorgefühl derselben. Bei Leibnitz spielt der Begriff der Vorstellungen und ihres Strebens eine Hauptrolle. Wolf meinte, daß alle Seelenzustände nur

Modificationen des Vorstellens seien, und erklärte selbst in seiner Logik § 136 die Annahme einer Kraft für eine trügerische Erklärung der Erfahrung, die Nichts erkläre. Lambert in seinem neuen Organon Th. I. S. 461 lehrt, die schwächeren Vorstellungen werden durch die stärkern unterdrückt; selbst die Raumvorstellungen führt er auf ein inneres Zeichnen, also auf Reihenvorstellungen zurück, und beruft sich dabei auf die Erfahrung. Herder'n in seinen Ideen u. s. w. gelten die Seelenvermögen sehr bestimmt als abgeleitete und individuelle für die individuellen Zustände. Kant in seinem Versuche die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, behauptet, jeder positive Seelenzustand könne nur aufhören durch entgegengesetzte Zustände. Er hebt dabei hervor, wie viele Anstrengung es oft koste, eine Begierde zu entfernen, oder bei Abstractionen gewisse Vorstellungen fern zu halten, wo aber die Anstrengung beim Aufhören einer Vorstellung nicht bemerkbar sei, da könnte sie wohl doch vorhanden sein. Wie verwandt endlich Fries mit Herbart über Psychologie denke, hat letzterer ausdrücklich anerkannt. Was diese Männer, hoffentlich auch in den Augen der Hegelianer nicht ganz verwerfliche Zeugen für eine Ansicht, geahnt, hat Herbart ins Werk gesetzt. Man kann dieses Werk, das Resultat eines langen Lebens und einer Geisteskraft, die allgemein als eine ungewöhnlich starke anerkannt ist, bezweifeln, verwerfen, aber nicht ohne Unredlichkeit ignoriren. Am wenigsten darf dieß die Hegelsche Schule thun. Denn wenn ein einziges Blatt in Herbart's psychologischen Werken richtig ist, so fällt das ganze Gebäude Hegel'scher Psychologie in Trümmer. Daß die Herbart-sche Philosophie überhaupt im entschiedensten Widerspruche steht mit der Hegel'schen, daß sie gegenwärtig allein in Deutschland die innere Lebenskraft besitzt, vermöge welcher sie in geschlossener Macht als ebenbürtige Gegnerin jener gegenübersteht: dieß ist selbst von Freunden des Hegel'schen Systems ausgesprochen und zugestanden worden. Zum Ignoriren ist es zu spät. — Michelet schickt seinem Werke auf 31 Seiten eine Geschichte der Psychologie voraus, in welcher auch Eschenmayer, Schubert und Steffens besprochen werden; über Herbart kein Wörtchen. Nur später einmal S. 283, wo von den „Leuten" die Rede ist, welche den Thieren

Verstand zuschreiben, lesen wir: „Herbart fürchtet sogar, daß, wenn die Hunde sprechen könnten, (ja wohl: wenn!) sie den Menschen bald überflügeln würden.“ Ein würdiger Nachtrag zu des Verfassers Geschichte der neueren Philosophie! Herbart hat niemals, weder explicite noch implicite jene Meinung ausgesprochen. Erdmann kann durch den Zweck seines Buches entschuldigt werden, wenn er außer auf Hegel auf Niemanden besondere Rücksicht nimmt. Rosenkranz erwähnt Herbart's mehrmal. Er spricht bescheiden und rühmend von dessen tiefem Geiste, geistreichster Behandlung, höchster Genauigkeit und Zierlichkeit; die Punkte aber, welche entweder widerlegt werden müssen, oder sein eigenes Buch widerlegen, läßt er wie ein noli me tangere liegen, und macht sich leise davon. Dabei ist die Seite XV aufgestellte Behauptung, Herbart habe die Methode der Beziehungen für eine allgemeine Methode des ganzen philosophischen Geschäftes erklärt, ein Irrthum, welcher nur bei einer sehr oberflächlichen Kenntniß der Werke desjenigen möglich ist, der sein Vorgänger auf Kant's Lehrstuhle war. Doch die Schwäche vieler Schüler Hegel's in Auffassung des Historischen hat sich so oft und stark bewährt, daß Verstöße der bezeichneten Art kaum mehr auffallen.

Mehr als durch den bezeichneten Rückschritt würde die Hegelsche Psychologie, ja die Hegelsche Philosophie überhaupt schaden, wenn es ihr gelänge, noch in vielen Köpfen an die Stelle genauen Beobachtens und besonnenen Denkens ihr willkührliches Spiel mit Begriffen, ihre Verachtung und Unkenntniß der Erfahrung zu setzen. Schon trägt sie einen schweren Theil der Schuld, durch welche die Philosophie bei der Masse derer, welche sich mit Erfahrungswissenschaften beschäftigen, und zum Theil bei den Ausgezeichnetsten von ihnen, in Mißachtung gesunken. Neulich mußten wir in dieser Beziehung Worte lesen, die man nicht gleichgiltig hinnehmen kann. Sie beziehen sich zunächst auf jene Periode deutscher Philosophie, welche durch den berühmten Vorgänger Hegel's, der nun auch sein Nachfolger werden soll, begründet worden. Nachdem von denjenigen Philosophen die Rede gewesen, welche von ächter Erfahrungskenntniß keinen Begriff haben, aber um so stolzer auf leere Speculationen sind, wird da gesagt: „Es sind dieß die eigentlichen und

wahren Verdummer der Zeit. Ich selber brachte einen Theil meiner Studienzeit auf einer Universität zu, wo der größte Philosoph und Metaphysiker des Jahrhunderts die studirende Jugend zur Bewunderung und Nachahmung hinriß: wer konnte sich damals vor Ansteckung sichern? Auch ich habe diese an Worten und Ideen so reiche, an wahrem Wissen und gediegenen Studien so arme Zeitperiode durchlebt, sie hat mich um zwei kostbare Jahre meines Lebens gebracht. Ich kann den Schreck und das Entsetzen nicht schildern, als ich aus diesem Taumel zum Bewußtsein erwachte. Wie viele der Begabtesten und Talentvollsten sah ich in diesem Schwindel untergehn, wie viele Klagen über ein völlig verfehltes Leben habe ich nicht später vernehmen müssen!" Und der Schluß lautet: „Selbstüberschätzung, Hochmuth, Eitelkeit und Anmaßung, ein lahmer Ehrgeiz, der sich selbst die Anerkennung im Uebermaße spendet, die ihm die Welt versagen muß: sie gehen aus den Lehrsälen dieser Männer hervor." So spricht Liebig, ein Mann, den Deutschland zu seinen Zierden rechnet, dem man den Geist nicht absprechen wird, um echte Naturphilosophie zu begreifen, und der Gelegenheit hatte, diejenige kennen zu lernen, von der er spricht. Mit Schmerz haben wir diese Worte gelesen, denn sie enthalten einen strengen Tadel; mit doppeltem Schmerze, weil der Tadel zum größten Theile gerecht ist. Und wenn wir sie hier wieder abdrucken lassen, so geschieht es nicht um die eigenen Standesgenossen zu schmähen: aber ein großer Schade wird nicht geheilt, indem man ihn verdeckt, sondern indem man vor Allem ihn ans Licht zieht. Die Hegelsche Naturphilosophie ist um nichts besser, als ihre Vorgängerin, und die Hegelsche Geistesphilosophie ebenfalls.

Können wir hoffen, die Freunde der Hegelschen Psychologie durch unsere Gegenbemerkungen zu überzeugen? Rosenkranz erzählt S. 99, er sei Willens gewesen, eine psychische Physiologie im Sinne Hegel's durchzuführen, wornach jeder Empfindung die Affection eines besonderen Organs entspreche, und z. B. der Muth in der Brust, der Aerger in der Leber u. s. w. empfunden werde. Er habe aber den Plan aufgegeben, als er Müller's Physiologie gelesen, welche durch Thatsachen erweist, daß die Empfindung in denjenigen Organen, wo das Individuum eine besondere Reizbar-

keit besitzt, bei verschiedenen Individuen also in sehr verschiedenen, besonders hervortritt. Hierauf erwidert Erdmann § 57: „Eine psychische Pathologie, wie sie Hegel fordert, wird durch pathologische Instanzen ebenso wenig widerlegt, wie eine Mißgeburt es widerlegt, daß der Mensch zwei Augen hat." Aber sie widerlegt doch wohl, daß er sie haben muß! Wenn nun ein Müller mit seinen Gründen in so handgreiflichen Dingen über einen eifrigen Hegelianer Nichts vermag, so ziehen wir uns in Demuth zurück. Allein uns will bedünken, die Zahl dieser Hegelianer um jeden Preis sei doch allmählich sehr klein geworden; Erdmann selbst wird jetzt nicht mehr dazu zu rechnen sein. Wir sahen jüngere Männer in Schaaren abtrünnig werden. Der Inhalt des Systems war ihnen im Schiffbruche zu Grunde gegangen; aber indem sie mit dem einen Arme der Küste zuruderten, hielten sie noch mit dem andern, wie Camoens, rettend die dialektische Methode empor. Als die Noth wuchs, warfen sie jedoch auch diese in die Wellen. Wir sahen ältere Männer, nachdem sie lange ausgeharrt, mit stillem Ernste sich lossagen. Unter den Treugebliebenen brach Hader aus. Ein jeder wollte nur von Einem wissen, der den Meister richtig verstehe, und dieser Eine war er selbst. Von Innen heraus begann man bald an diesem, bald an jenem Fundamente zu rütteln. Dazu kamen Versuche, dem lockeren Gewebe des Systems durch Einwebung einiger neuer, stärkerer Fäden mehr Festigkeit zu geben. Bobrik suchte sogar Herbart und Hegel zu verschmelzen; Chalybäus fand in demselben Gedanken das Heil der Philosophie, und hat neuerlich in seinen phänomenologischen Blättern begonnen, ihn auszuführen; Ulrici in seinem Buche über Princip und Methode der Hegel'schen Philosophie, welches wir eben erhalten, und in dessen ersten Abschnitten wir mit Vergnügen mannigfache Einstimmung mit den hier dargelegten Ansichten finden, macht eine ähnliche Anstrengung, um das Sein über dem Werden nicht ganz zu verlieren. Einzelne Männer, welche die Aufmerksamkeit des größeren Publikums noch fortwährend an dem Systeme festhalten, thun dieß durch Verfolgung praktischer Tendenzen oder wissenschaftlicher Richtungen, welche längst ohne dieß System bestanden und auch jetzt größtentheils davon unabhängig sind. Unter solchen

Umständen scheint die Zeit da zu sein, wo dem philosophischen Publikum die Besonnenheit zurückkehrt. Es wird Hegel's Geist, für dessen Macht die Größe seiner Wirkungen zeugt, anerkennen, aber für die Fehler seines Systemes nicht blind sein. Die Orientirung zu erleichtern, ist der Zweck dieser Blätter.

Druck von J. B. Hirschfeld.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Exner, Franz Serafin, / Rosenkranz, Karl, / Erdmann, Johann Eduard,

Die Psychologie der Hegelschen Schule

Bd.: [1]

Leipzig (1842)

Ph.sp. 263 bt-1/2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043143-6